MS

شرح عيون الحكمة

للرازي

اخاف على نفسي ... الامن ...

... الفقير الى الله تعالى محمود بن محمد السديدي

عجبت لمن يهوى الذي هو زائل ...

يطيب بضيق الامر ...

ومن ... السحار ...

...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال مولانا افضل العالم مفخر بني ادم سلطان علما العرب والعجم استاذ الورى علم الهدى خاتم المحققين والمجتهدين فخر الملة والدين حجة الاسلام والمسلمين مكمل علوم الاولين والاخرين الهادي الى سبل الرشاد المنقذ من الضلاله والفساد ناصر السنة بالبراهين القاطعة قامع البدعة بالحجج القاهرة العالم بالله الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي اعلى الله درجته اللهم يا خالق السموات والارض ويا فاطر السموات والارض ويا نور [illegible] والارض ويا قيوم السموات والارض يا راحم المساكين ويا [illegible] المسيبين ويا مجيب دعوة المضطرين ويا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين اسالك سوال مسكين مستكين ذليل بحق حكمك على كل احد وبحق لزوم عبوديتك لكل احد وبحق وجوب طاعتك على كل احد وبحق وصول رحمتك الى كل احد ان تنور قلب هذا الفقير المسكين بطلايع معرفتك وتشرح صدره بلوامع هدايتك وتزين لسانه بذكر تحميدك وتمجيدك وتعظيم شانه بان توفقه للاقرار بوحدتك وتفردك وان لا تشغل قلبه بموجود سواك وان لا تعطل في توحيدك بطلبه الالتفات الى العناصر والافلاك والاملاك وان تسعده بالامن من عقابك الاليم وان ترزقه بلذة النظر الى وجهك الكريم وان ترزقه من انواع الكرامات ان يكون غريقا في بحار معرفتك حريقا بانوار محبتك يرى الكل معزولا في ساحة قدرتك وقضائك وان تصلي على محمد عبدك ورسولك في الملا الاعلى وترزقه الكاس الاوفى والدرجة التي ذكرتها فقلت ولسوف يعطيك ربك فترضى اما بعد فان كتاب عيون الحكمة كتاب اخباره

سطرت في صحائف المفاخر وكتب على جبهة الفلك الداير وهو في الحقيقة كالصدفة المحتوية على غرر مباحث القدما والمحيطة بجامع درر كلمات الحكما فالتمس بعض الاعزة من الاصحاب والخلص من الاحباب وهو تلميذي الحكيم محمد بن رضوان ابن منوجهر ملك شروان فسر مشكلاته وايضاح معضلاته والتفحص عن كيفية بنائه والتصفح لمباديه وغاياته فاحجمت عنه لامور احدها ان هذا الكتاب درة لم تثقب ومهرة لم تركب ولم يتعرض لتحليل تركيباته احد من الافاضل ولم يتشمر لهذا المقصود احد من الاوائل والاواخر فكيف اقدر على سلوك سبيل البحر المتلاطم وسلوك طريق العارض المتراكم وثانيها اني مخالف لمصنف هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجمله وتفاصيله فان جريت عليها دليل المداهنة والمداهنة صرت كالراضي بوجه العباد الى مسالك الغي والعناد وان تشمرت للكشف والبيان وقعت في شبهة اهل الخزي والخذلان وثالثها وهو ان هذا الكتاب مع انه في اصله غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم بل اتفقت له انه اخرى وهي انه كتاب صغير الحجم وفي اعتقاد الجمهور انه كثير العلم بسبب ان مصنفه في العلم عظيم الاسم فلهذا السبب عظم حرص الجمهور على معرفة اسراره ومعانيه وقوي رغباتهم في الاطلاع على حقايقه ومبانيه ثم ان الفاظ هذا الكتاب وجيزة مختصرة والمعاني المعتبرة غير ملومة ولا مشتهرة والمطالب غير متمايزة بالفواصل المعلومة والمقاصد غير مبينة بالالفاظ الناصة المفهومة فلا جرم كل احد يفسره على وفق رايه العليل وخاطره الكليل واذا تخيلوا ان المراد منه كذا وكذا فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام وتحصيل ذلك المرام فاذا جاء بعدهم اقوام اكثر جهالة من

اولئك الاولين واقوى ضلالة من اولئك السابقين فربما ظنوا اسلك الحواشي انهما من
متن الكتاب وانها ليست من القشر بل من اللباب فحينئذ يدخلونه في متن الكتاب
للمصنف الاول فيصير ذلك سببا لحصول كل خلل في ذلك ولقد شاهدت هذا
النوع من التحريف والتجريف في مصنفاتي ومؤلفاتي وكنت ابالغ في ازالتها عن
الكتاب لئلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب واذا وقع والمدة اقل من
الثلثين فلان يقع والمدة زادت على المائة والخمسين كان اولى وانما ذكرت هذا
العذر لاشتمال هذا الكتاب في كثير من المواضع على كلمات كثيرة الخبط بعيدة عن الضبط
يبعد عندي ان يكون قائلها هو هذا المصنف الذي كان في قوة القوى آية وفي جودة
الفكرة والنظر غاية ويغلب على ظني ان السبب في اختلاط تلك الكلمات الغير المنتجة
والتركيبات المعجزة ما ذكرنا وقررناه ولمثل هذا السبب فكثيرا يقول جالينوس في شرحه
لكتاب الفصول ان هذا الفصل مدلس على بقراط اذ كان يجد ذلك الفصل كثير
الزلل ثم ان ملتمس الشرح والتفسير ما صرفه عن شدة الالتماس شيء من هذه المعاذير
فكتبت في هذا المطلوب الرفيع والمقصود المنيع هذا الكتاب الذي يرشد العقل الى
اقاصي منازل السائرين الى الله عز وجل ويهدي الفكر الى غايات معارج السابحين
في سرادقات جلال الله تعالى وتقدس واكتفيت بالكلام القوي والبحث السوي والمنهج
الواضح والطريق اللائح وصنت العلم عن فتح باب المشاغبات والكاغد عن التسويد
بالمباهلات والملاعنات وما سعيت في اخفاء حق البتة او ترويج باطل بل كل ما غلب
على ظني صحته قررته بمقدار ما قدرت وما غلب على ظني فساده افسدته بمقدار ما
استطعت فان يك صوابا فمن فيض الرحمن وان يك خطا فمني ومن الشيطان ثم توسلت

به الى طلب الرضوان الاكبر والفوز بالمقام الامون والوصول الى الخيرات الحقيقية
اللائقة بالقوى البشرية قبل الموت وعند الموت وبعد الموت وسالته سبحانه وتعالى
ان يهديني الى سواء السبيل وان يعينني على تحقيق الحق وابطال الاباطيل انه الموفق
للخيرات في كل كثير وقليل **قال الشيخ** هذا الكتاب مشتمل على ثلثة اقسام
منطقي وطبيعي والهي **التفسير** **قال مولانا** افضل العالم مفخر بني ادم
الداعي الى الله اعلى الله درجته ههنا مسائل **المسئلة الاولى** في بيان ان
المنطق ما هو اعلم انا اذا ادركنا امرا من الامور فان لم نحكم عليه بحكم البتة فذاك هو التصور
وان حكمنا عليه بحكم نفيا كان او اثباتا فذاك هو التصديق والفرق بين التصور والتصديق
هو فرق ما بين البسيط والمركب واذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون جميع التصورات
والتصديقات غنية عن الاكتساب وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان علمنا بحدوث
العالم ووحدة الصانع ليس بضروري او يكون كسبيا وذلك الاكتساب لا يحصل
باي طريق كان والعلم به ايضا ضروري بل لا بد من شرائط خاصة والعلم المتكفل
ببيان تلك الشرائط هو المنطق **فان قيل** السؤال عليه من وجوه **الوجه
الاول** ان اكتساب العلم ان لم يتوقف على المنطق فقد بطل قولكم وان
توقف فهذا المنطق ان كان العلم به بديهيا فليستغن عن تعلمه وان كان كسبيا فليفتقر
اما الى نفسه او الى منطق اخر **الثاني** انا نرى اكثر اهل الدنيا من
ارباب العقول السليمة والطباع المستقيمة يتكلمون على احسن الوجوه اسد الاستدلالات
واعراضا مع انهم لا يعلمون شيئا من المنطق **الثالث** ان التصورات
غير كسبية فلا يكون البديهيات كسبية فلا يكون لزوم اللازم الاول عن تلك

البديهيات كسبيا فلا يكون لزوم شي من العلوم عن اخر متقدمه كسبيا فيكون المنطق ضايعا فنقدم مقدمات **المقدمة الاولى** وهي قولنا التصورات غير كسبية بيانه من وجهين **الاول** ان طالب التصور اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب او لا يكون فان كان الاول فيمتنع الطلب لان تحصيل الحاصل محال وان كان الثاني فيمتنع الطلب اصلا لان ما لا يكون مشعورا به بوجه ما وكان الانسان غافلا عنه مطلقا والغافل عن الشي مطلقا يمتنع كونه طالبا له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه فيكون الطلب لتكميل ذلك الناقص لانا نقول الوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد واذا ثبت التغاير بين الوجهين فالوجه المعلوم يمتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم يمتنع طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا **الثاني** هب ان التصور في الجملة ممكن الطلب الا ان التصورات التي منها تتالف التصديقات البديهية لا يكون كسبية لان تلك التصورات شرايط لتلك التصديقات الغنية عن الاكتساب وما يكون شرطا للغير المكتسب يجب ان لا يكون مكتسبا فثبت ان التصورات التي منها تتالف التصديقات البديهية لا يكون كسبية **المقدمة الثانية** في اثبات ان التصورات لما لم يكن كسبية وجب ان لا يكون المقدمات البديهية كسبية **والدليل** عليه ان المقدمة البديهية هي التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن بانتساب احدهما للاخر واذا ثبت هذا فنقول اذا حصل ماهية الموضوع والمحمول في الذهن لزم حصول التصديق لزوما ضروريا وان لم يحصلا او لم يحصل احدهما امتنع حصول التصديق فثبت ان

حصول المقدمات البديهية غير كسبية **المقدمة الثالثة** في اثبات ان البديهيات لما لم يكن كسبية لم يكن لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات كسبيا والدليل عليه ان تلك البديهيات التي هي المستلزمة لحصول النتيجة الكسبية اما ان يكون مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في ذلك الاستلزام فكان حصول النتيجة لازما لها حاضرا ضروريا وان لم يكن مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة فحينئذ لابد معها من قيد اخر وذلك القيد ان كان بديهيا فقد عاد الكلام الاول وان كان كسبيا فقد حصل قبل الكسبي الاول كسبي آخر هذا خلف فثبت ان لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات ليس بكسبي **المقدمة الرابعة** في بيان ان الحال في لزوم كل علم عما قبله يجب ان يكون كذلك والامر فيه ظاهر لان الكسبي الثاني بالنسبة الى الكسبي الاول كالكسبي الاول بالنسبة الى البديهيات وحينئذ يجري ذلك الدليل فيه ايضا **المقدمة الخامسة** انه متى كان الامر كذلك لم يكن في المنطق منفعه وتقريره ان المنطق قيل آلة صناعية يصون الانسان به فكره عن الغلط وذلك انما يعقل في الامور التي يكون بفعله واختياره واذا كانت العلوم باسرها خارجة عن الاختيار لم يكن في المنطق فائدة **والجواب** عن الاول والثاني الاصول ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق بل نقول تعلم المنطق يستلزم ذلك كله وتقريره ان نقول الناس اما واجدون لهذه المعارف واما فاقدون لها **اما** الواجدون لها فقسمان قسم وجدها على اقصى الوجوه بمقتضى اصل الفطرة المنيرة الكاملة المبراة عن النقصان وقسم وجد بعض المعارف لكن تدنست فطرته الاصلية بما طرى عليها من عوارض الوهم ونوازع الخيال والاول هو القدوة لنفسه ولغيره **والثاني** يحتاج الى الاول حتى يقابل غريزته بغريزته مقابلة النسخة

بالأمم فتصلحوا بها وأما الفاقدون لها فقسمان قابل وغير قابل فالقابل هو الذي
يمكنه تحصيل ذلك المقصود وغير القابل هو الذي لم يحصل له البتة هذا القبول وإذا
عرفت هذا فنقول علم المنطق يستغني عنه الأول ولا ينتفع به الأخير وأما الثاني
فهو أكثر انتفاعا من السائل لكون الثاني مطبوعا وكون السائل متكلفا والجواب
عن السائل يجب أن يرتب كل نتيجة على مقدماتها ترتيب ضروري لكنه لا يتعدى
بعض النفوس أن يتوقف استعدادها لقبول هذا المنهج الملتزم لمثله النتيجة على تعلم هذه
القوانين وعلى هذا التقدير يكون وجه النفع فيه ظاهرا **المسألة الثانية** في بيان
موضوع المنطق إنه سيجيء في كتاب البرهان أنه لابد لكل علم من شيء يبحث في ذلك العلم
عن أعراضه العارضة له من حيث هو هو وذلك الشيء هو الذي يقال له إنه موضوع ذلك
العلم وموضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث إنه يمكن تركيبها حتى يتوصل بتركيبها إلى
تعرف المجهولات وتفسيرها هاهنا إلى بيان أمرين أحدهما تفسير المعقولات الثانية
فنقول إنا إذا عقلنا السماء والأرض والحجر والملك وغيرها من الماهيات فبعد
تعقلنا لها نحكم على بعضها ببعض فكونها محمولة وموضوعة وذاتية وعرضية وأجناسا
وفصولا وأنواعا أمور زائدة على تلك الماهيات والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو المرتبة
الثانية فهذا هو المراد من قولنا المعقولات الثانية **البحث الثاني** أن هذه
الاعتبارات قد يبحث عنها أنها هل هي موجودة أم لا وهذا البحث ينظر فيه العلم الناظر
في الموجود ولواحقه وأيضا قد يبحث عنها أن وجودها في النفس أو فيها وفي الخارج
وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس وأيضا قد يبحث عنها أنها كيف يمكن تركيبها حتى
يتوصل بتركيبها إلى تعرف المجهولات فهذا هو موضوع المنطق والله أعلم

المسألة الثالثة اختلفوا في أن المنطق هل هو علم أم لا وهذا البحث لفظي
لأنا بينا أن المنطق إنما يبحث عن أعراضه العارضة للمعقولات الثانية التي لا وجود
لها في الخارج فإن كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود سواء كان في
النفس أو خارج النفس فالمنطق بهذا التفسير علم والله أعلم **المسألة الرابعة**
كان الشيخ أبو نصر الفارابي يسميه رئيس العلوم وكان الشيخ أبو علي ينكر هذه الرياسة ويقول
إنه كالخادم للعلوم والآلة في تحصيلها وهذا البحث أيضا لفظي فإن الرئيس إن كان هو
الذي ينفذ حكمه في غيره ولا ينفذ حكم غيره فيه فالمنطق رئيس العلوم بأسرها لأن حكم
المنطق نافذ في كل العلوم وشيء من العلوم لا يجري حكمه فيه وإن كان شرط كونه رئيسا أن
يكون مقصودا لذاته فالمنطق ليس كذلك والله أعلم **المسألة الخامسة** أن
الشيخ قد ذكر تقسيم العلوم في أول الطبيعيات ونحن نشير إلى خلاصة ذلك لتتيسر
كما تيسر لقول الشيخ هاهنا هذا الكتاب مشتمل على ثلاثة أقسام منطقي وطبيعي
وإلهي فنقول العلم إما أن يطلب ليكون له معونة على تحصيل سائر العلوم
وهو المنطق أو لذاته وهو إما أن يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا وهو العلم
النظري أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملي والأول فهو إما أن يكون
علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة في الخارج والذهن وهو الطبيعي أو يتعلق بالمادة
في الخارج لا في الذهن وهو الرياضي أو لا يتعلق بالمادة لا في الخارج ولا في الذهن
وهو العلم الإلهي وأما الثاني فإما أن يكون بحثا عما يعرض للإنسان وحده
من الفضائل والرذائل وهو علم الأخلاق أو بما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة
الناس وهو علم السياسة فهذا هو الإشارة إلى ضبط العلوم وأما الاستقصاء في شرح

هذا الباب فسياتي بيانه في اول الطبيعيات والله اعلم **قال الشيخ** كل
لفظ لا تريد ان تدل بجزو منه على جزو من معناه فهو لفظ مفرد
كقولك انسان فانك لا تدل باجزايه منه على شي وكل لفظ
تريد ان تدل بجزو منه على جزو من معناه فهو مركب كقولك
رامي الحجارة **التفسير** **قال مولانا** رضي الله عنه هاهنا
مسايل **المسله الاولى** اعلم ان الحكيم ارسطاطاليس قال اللفظ
المفرد هو الذي لا يدل جزو منه على شي اصلا فاوردوا عليه سوالا وقالوا هذا يشكل
بقولنا عبد الله فانه لفظ مفرد مع ان له جزين وكل واحد منهما دال على معنى
اجاب الناصرون عن هذا السوال بجواب حق وقالوا ان قولنا عبد الله
قد يذكر ويراد به جعله اسم علم وقد يذكر ويراد به جعله نعتا وصفة فان اردنا
به الاول فهو لفظ مفرد لكن لا يبقى لشي من اجزايه دلالة على شي اصلا لان العلم
هو اللفظ الذي جعل قايما مقام الاشارة واذا كان كذلك فهذا ظهر ان قولنا
عبد الله اذا جعل اسم علم فانه لا يكون لشي من اجزايه دلالة على شي اصلا اما اذا
اردنا ان يجعل قولنا عبد الله نعتا وصفة فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد وهذا جوا
حق عن السوال المذكور ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه
بل قال اللفظ المفرد هو الدال الذي لا يدل جزء من اجزايه على جزء من اجزاء معناه
وهذا القايل انما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السوال فان قولنا عبد الله وان
دل كل واحد من جزئيه على شي لكنه لم يدل شي من اجزاء هذه الجملة على شي
من اجزاء هذا المعنى لان هذا اللفظ اذا جعل اسم علم كان مسماه هو ذلك الشخص

ولا يمكن ان يقال ان قولنا عبد يدل على بعض اجزاء ذلك الشخص وقولنا الله
يدل على بقية الاجزاء فثبت ان قولنا عبد الله لا يدل شي من اجزايه على شي من
اجزاء معناه واعلم ان اختيار الشيخ في الشفا والاشارات هو الوجه
الاول وفي هذا الكتاب هو هذا الثاني ولا منافاة بين القولين لان لكل احد
ان يفسر لفظه بما شاء اذا عرفت تفسير اللفظ المفرد فاللفظ المركب والمولف لا بد ان
يكون كذلك ثم ان عرفنا المفرد بالعبارة الاولى وهو انه الدال الذي لا يدل
شي من اجزايه على شي اصلا قلنا المركب هو الذي يدل شي من اجزايه على
شي اصلا حين هو جزوه وان عرفنا المفرد بالعبارة الثانية قلنا المركب هو الذي
يدل جزو من اجزايه على جزء من معناه وهو الذي ذكره الشيخ هاهنا والله اعلم
المسله الثانيه من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المولف
وملخص كلامه ان يقال الملفوظ اما ان يكون اجزاوها لا يدل اصلا على شي
لا حين هي اجزاء لذلك الملفوظ ولا لو انفردت وهذا هو المفرد كقولنا زيد
وعمر واما ان يكون تلك الاجزاء لا يدل على شي حين هو جزوه ولكنها تدل
لو انفردت وهو قولنا عبد الله فان قولنا عبد الله لا يدل واحد منهما على شي
اصلا حين يكون كل واحد منهما جزاء لقولنا عبد الله اذا جعلنا اسم علم ولكن
كل واحد منهما لو انفردت لاعطانا اخر فانه يدل على شي وهذا هو المسمى بالمركب
واما ان يكون تلك الاجزاء دالة على تلك المعاني حين هي اجزاء لذلك الملفوظ كقولنا
الانسان حيوان وهذا هو المسمى بالمولف والله اعلم **المسله الثالثه**
اما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا او يكون اللفظ مولفا والمعنى مولفا او يكون

اللفظ مفردا والمعنى مولفا او يكون اللفظ مولفا والمعنى مفردا فهذه اقسام اربعة لا مزيد

عليها **اما القسم الاول** وهو ان يكون اللفظ مفردا والمعنى

مفردا وهو كل لفظ دل على معنى بسيط في ذاته **اما القسم الثاني**

وهو ان يكون اللفظ مولفا والمعنى مولفا وهو كقولنا العالم حادث وما يجري مجراها

اما القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مولفا وهو

كل لفظ مفرد وضع معرفا للماهية مركبة **اما القسم الرابع** وهو ان

يكون اللفظ مولفا والمعنى مفردا وهو محال لانا اذا جعلنا مجموع ذلك اللفظ المولف

اسما لتلك الماهية كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا وان جعلنا احد جزئي ذلك

اللفظ اسما لتلك الماهية كانت البقية مهملة واللفظ المهمل لا يركب مع اللفظ

المستعمل تركيبا طبيعيا **قال الشيخ كل لفظ يدل على اشيا**

كثيرة بمعنى واحد فهو كلي كقولك الحيوان سوا كانت كثيرة

في التوهم او في الوجود وكل لفظ لا يمكن ان يدل بمعناه الواحد

على كثيرين يشتركون فيه فهو جزئي كقولك زيد

التفسير **قال** مولانا رضي الله عنه هاهنا مسائل **المسئلة الاولى**

كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد فذلك المعنى الواحد اما ان يكون نفس تصور معناه

مانعا من وقوع الشركة فيه او لا يكون فان كان الاول فهو جزئي كقولنا زيد اذا جعلناه

دليلا على هذا الشخص المعين من حيث انه هذا الشخص فان هذا المفهوم يمنع لذاته ان يكون

مشتركا فيه بين عدة لان بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يمنع ان يكون نفس

غيره وان يكون نفسه غيره وان كان الثاني وهو ان لا يكون مانعا من وقوع الشركة

فيه فهو كلي كقولنا الحيوان فان هذا المفهوم لا يمنع نفس تصور معناه من ان يكون هذا

المفهوم صادقا على كثيرين اذا عرفت **هذا** فنقول اقسام الكلي على قول الشيخ ثلثة وعلى

قول غيره خمسة **اما** الثلثة التي هي مذهب الشيخ فلان الكلي قد يكون مشتركا

فيه بالفعل كقولنا الحيوان فانه مفهوم مشترك فيه بين اشخاص كثيرين وقد لا يكون كذلك بالفعل

لكنه يكون مشتركا فيه بالقوة كلفظ الشمس عند من يجوز الشمس كثيرة فانه يتقدير دخول

الشمس في الوجود كان لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد وقد لا يكون كذلك لا بالفعل

ولا بالقوة ولكن الامتناع ما جا من نفس مفهوم اللفظ بل من دليل منفصل كقولنا الاله

فان هذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه اذ لو كان الامر كذلك لكان من فهم المعنى

العلم ببديهة العقل انه واحد فوجب ان لا يحتاج في معرفة وحدة واجب الوجود

الى دليل منفصل وحيث احتيج اليه دل ذلك ان الامتناع ما جا من نفس مفهوم

اللفظ بل من دليل منفصل **واما** الوجهان المزيدان على هذه الثلثة فاحدهما

ان لا يكون لذلك المسمى وجود في الخارج اصلا لا في الكثيرين ولا في الواحد لكنه

يكون ممكن الوجود كقولنا حائط من ياقوت **والثاني** ان لا يكون له وجود في

الخارج ويكون وجوده الخارجي ممتنعا كقولنا اجتماع الضدين فان هذا اللفظ يفيد معنى

ولولا هذه الافادة لامتنع الحكم عليهما بالامتناع ثم ان ذلك المسمى لا وجود له في

الخارج لا في الكثير ولا في الواحد ومع ذلك فهو ممتنع الوجود في الخارج

المسئلة الثانية ذكر الشيخ في الاشارات اولا حد الجزئي وهو انه الذي

يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ثم انه لما ذكر **قال** واذا كان الجزئي كذلك

وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو ان لا يكون مانعا من وقوع الشركة فيه **واما**

في هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلي على الجزئي في اللفظ فاقول
اما الذي في الاشارات ففيه فايدتان الفايدة الاولى ان من الناس من ظن ان الشرط
في كون اللفظ كليا وقوع الشركة فيه اما الذي لا يكون مفهومه مشتركا فيه بالفعل فانه
لا يكون كليا والشيخ ابطل هذا القول بالترتيب الذي ذكره في الاشارات وذلك لان
الكل اتفقوا على ان اللفظ اما ان يكون كليا او جزئيا وانه لا واسطة بين القسمين
واتفقوا على ان الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه واذا ثبت ان الجزئي
هو الذي ذكرناه وثبت انه لا واسطة بين الجزئي والكلي لزم لا محالة الاعتراف بان
كل ما نفس تصور معناه لا يكون مانعا من وقوع الشركة فهو كلي سواء كانت الشركة حاصلة
بالفعل او لم تكن وذلك يدل على فساد قول من يقول الشرط في كونه كليا وقوع الشركة
فيه بالفعل فثبت ان الترتيب الذي ذكره في الاشارات يفيد هذه الفائدة المعتبرة
اما الفائدة الثانية فهي ان الجزئي هو الذي يمنع تصور معناه من وقوع الشركة
فيه والكلي ما لا يكون كذلك فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم والجانب
الثبوتي هو الجزئي لانه اشارة الى كونه مانعا من الشركة والجانب العدمي هو
الكلي لانه اشارة الى عدم هذا المانع وتصور الملكة هو الاصل في تصور العدم لان الاعدام
انما تعرف بواسطة معرفة الملكة فثبت ان تصور ماهية الجزئي كالاصل لتصور ماهية
الكلي واذا كان هذا التقدم حاصلا في العقول والاذهان وجب ان يكون معتبرا
في اللفظ واما في هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم تعريف الكلي على
تعريف الجزئي ولعل السبب فيه ان الحدود والبراهين انما يكون للكليات لا للجزئيات
ولا برهان عليها واذا كان كذلك كان الكلي هو المقصود بالقصد الاول والجزئي

مقصود بالتبع وتعليم ما بالذات على ما بالغير واجب قطعا والله اعلم

المسألة الثالثة

اعلم ان لفظ الجزئي يطلق على امرين احدهما وهو الذي نفس تصور معناه مانع من
وقوع الشركة وهو الذي ذكرناه في اول هذا الكتاب والثاني وهو ان كل
شيئين احدهما اخص من الاخر فانه يقال لذلك الاخص انه جزئي بالقياس الى ذلك
الاعم والفرق بين هذين المعنيين من وجهين احدهما وهو ان الجزئي بهذا المعنى
قد يكون كليا كالانسان فانه جزئي الحيوان وهو كلي في نفسه واما بالمعنى
الاول فلا يكون كليا البتة الثاني ان الجزئي بهذا المعنى قد يكون مضافا الى الكلي
الذي فوقه وبالمعنى الاول غير مضاف اذا عرفت هذا فنقول ان الشيء قد يكون جزئيا
مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا اما هل يحتمل ان يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون
جزئيا مضافا فالاظهر انه لا يجوز وذلك لان الجزئي الحقيقي اذا حذف عنه المشخص بقي
الباقي ماهية كلية ويكون هذا الشخص داخلا تحتها واخص منها وذلك يدل على ان
كل جزئي حقيقي فهو جزئي مضاف وان كان قد يكون جزئيا مضافا ولا يكون جزئيا حقيقيا
اذا عرفت هذا فنقول الاعم قد يكون جنسا وقد يكون خارجا والجزئي المضاف
وان كان اعم من الجزئي الحقيقي لكنه لا يكون جنسا له لان الجنس جزء الماهية وكل ما
كان جزء الماهية فانه يمتنع كونه مجهولا بعد كون الماهية معلومة وهاهنا يمكننا ان
نتصور كونه جزئيا بمعنى كونه ذلك المعين لكنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف وذلك
يدل على انه ليس اعم منه عموم الجنس

المسألة الرابعة في الفرق بين الكلي
وبين الكلي وبين الجزء وبين الجزئي وبين الكل وبين كل واحد فالحكماء ذكروه
في العلم الالهي وبينوه من وجوه **الوجه الاول** الكل من حيث هو كل موجود

في الخارج والكلي من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج لان من المحال ان يوجد
شي بعينه في الاعيان ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين **الثاني** ان الكل
يعد ويتقوم باجزائه ولا ايضا الجزئيات داخله في قوام الكلي **الثالث** ان طبيعة
الكل لا تقوم الاجزا التي فيه بل يتقوم بها واما طبيعه الكلي فانها تقوم الجزئيات
وتكون جزا من اجزا ماهياتها والدليل عليه ان الانواع متقومه من طبايع
الاجناس والفصول والاشخاص متقومه من الطبيعه النوعيه مع الاعراض الخارجيه
المتشخصة **الرابع** ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الاجزا والكلي يكون
محمولا على كل واحد من جزئياته **الخامس** الكل تحصره اجزاوه واما الكلي فانه لا تحصره
اجزاوه **السادس** اجزا الكل متناهية فهذا ما قيل في الفرق بين الكل وبين الكلي
وجزئيات الكلي غير متناهية
وبين الجزء وبين الجزئي واما الفرق بين الكل وبين كل واحد فهو ان الكل عباره
عن المجموع من حيث هو مجموع وكل واحد عبارة عن كل واحد من الاحاد التي منها
تركب ذلك المجموع وبالجمله فالفرق بين الكل وبين كل واحد من اجزايه معلوم بالضروره
ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من اجزا الكل واما الفرق بين الكلي وبين كل واحد
كالسواد والبياض في الانسان فهو ان كل واحد عباره عن الجزئي فالفرق الذي ذكرناه
بين الكلي وبين الجزئي هو بعينه فرق بين الكلي وبين كل واحد **قال الشيخ**
الكلي الذاتي هو الذي يوصف به ذات الشي في ذاته
كما يوصف النار بالحرارة واليبوسة اللتين في ذاتها والكلي
العرضي هو الذي يوصف به ذات الشي بعد ذاته
التفسير **قال** مولانا رضي الله عنه هاهنا مسايل **المسئله الاولى**

ويكون كل جزء داخلا في ماهية الكلي وجزئياته ... [illegible]

كالسواد والبياض ... [illegible]

اعلم ان كل ماهية وحقيقه فهي اما ان يكون بسيطه او مركبه واعني بالبسيط ان يكون
حقيقته حقيقة واحده مفرده لا يكون تحصلها بسبب اجتماع عدة امور واعني بالمركب
ما يكون تحصلها بسبب اجتماع عدة امور **اما** البسيط فلا بد من الاعتراف به فانه لو
كانت كل حقيقه مركبه من حقايق لزم التسلسل لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها
وبعد تسليمه فلا بد من البسيط لان المعقول من المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات
فما لم يتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود
الماهيه البسيطه وهذه الماهيه لا يكون لها شي من الاجزا واذا كان مرادنا من الذاتي
جزء الماهية ثبت ان البسيط لا ذاتي له البته **اما** الماهيه المركبه فلا شك
انها من حيث هي هي تحصل من تلك الاجزا فيكون كل واحد منها ذاتيا له بمعنى
كونه جزءا من قوام تلك الماهيه اذا عرفت **هذا** فنقول الجزء متقدم على الكل في
الوجود وفي العدم **اما** في الوجود فلان وجود المركب موقوف على وجود
المفرد ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا
عن حصول المركب **واما** في العدم فانه ما لم يعدم جزء من اجزا المركب او كل واحد
من اجزايه فانه يمتنع عدم ذلك المركب فثبت ان عدم المركب موقوف على عدم اجزايه
هاهنا بحث وهو ان الوجود ما لم يوجد كل تلك الاجزا امتنع وجود المركب
اما في جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع اجزا ذلك المركب بل
اي جزء من تلك الاجزا عدم فانه يكفي عدمه في عدم ذلك المركب الا ترى ان البيت
اذا خرب فان الذي عدم ليس الا الشكل والهيئة **فاما** الاجزا المادية فكلها
باقيه ثم ان عدم الجزء الصوري كفى في عدم البيت فثبت بما ذكرنا ان في جانب الوجود

لا يوجد المركب الا عند وجود جميع اجزائه اما في جانب العدم فانه يكفي في عدم المركب
عدم جزء واحد من اجزاء ماهيته فثبت بما ذكرنا ان المفرد مقدم على المركب في الوجود الخارجي
والعدم الخارجي فندعي ان الامر كذلك ايضا في الوجود الذهني وهو ان العلم بجزء
الماهية سابق على العلم بكلها **والدليل عليه** ان الماهية لما كانت عبارة
عن تلك الاجزاء وجب ان يكون العالم بالماهية عالما بتلك الاجزاء اذ لو كان عالما بامر
مغاير لها والمغاير لها مغاير لتلك الماهية فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها
وذلك محال فثبت ان العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من اجزائها وظاهر
ان العلم بكل واحد من اجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية فثبت ان العلم بجزء الماهية
متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني والعدم الذهني وذلك هو المطلوب **وها**
هنا سؤالات السؤال الاول وهو انكم قلتم وجود الماهية
موقوف على اجزاء الماهية هي عين الماهية فيلزم كون الماهية موقوفة على نفسها وهو
محال **السؤال الثاني** وهو انكم ذكرتم ان العلم بالماهية موقوف على
العلم باجزاء الماهية وهو باطل من وجوه **الوجه الاول** وهو ان الجسم
عند المتكلمين عبارة عن الاجزاء التي لا تتجزى وعند الفلاسفة مركب من الصورة والهيولى
ثم ان جمهور الخلق يعرفون كون الجسم جسما ممتدا في الجهات مع انه لا يخطر ببالهم كونه مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى او كونه مؤلفا من الصورة والهيولى فان التزم ملتزم ان الجسم
في نفسه جسم واحد وانها غير مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وانها غير مركبة من الصورة
والهيولى فنقول لا شك ان بدن الانسان مركب من الاعضاء البسيطة ثم ان
الواحد منا يعرف بدن نفسه وان كان لا يعرف الاجزاء البسيطة التي منها ركب ذلك

البدن وقد يعرف الكرباس وقد يعرف الجدار المعين مع انه لا يعرف اللبنات التي
منها ركب ذلك الجدار وكل ذلك ينقض على قولكم العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل
واحد من مفرداته **وثانيها** ان الفلاسفة يقولون ان الانسان في ماهيته جوهر
ذو ابعاد ثلثة متغذ نام حساس متحرك بالارادة ناطق ثم ان كل انسان
يعلم كونه انسانا علما ضروريا مع انه لا يكون عالما بكونه مركبا من هذه التفاصيل
وذلك يدل على ان العلم بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم باجزائها **وثالثها**
ان ذات كل انسان هي نفسه الناطقة التي هي جوهر مجرد وعلم كل احد بانه هو علم
بديهي والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فيكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة
فلو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم باجزاء ماهيته لوجب ان يعلم كل احد ان المشار
اليه بقوله انا جوهر قائم بالنفس ولو كان الامر كذلك لما ذهب كثير من العقلاء الى كون
النفس نفس المزاج **والجواب عن السؤال الاول** انا نفرق
بين الكلي والجزئي ذكرنا الفرق بين الكل وبين كل واحد فنحن ندعي كون المجموع
مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من افراده فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه
والجواب عن السؤال الثاني من وجهين الاول وهو الذي
ذكره الشيخ في اكثر كتبه انا لا ندعي ان العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم باجزاء
تلك الماهية على سبيل التفصيل بل ندعي ان تلك الاجزاء لا بد وان يكون بحيث
اذا خطر بالبال فانه يحكم العقل بكون الماهية متألفة منها وهذا الجواب عندي
ليس كما ينبغي وذلك لانه اما ان يسلم ان العالم بالماهية المركبة يجب ان يكون عالما باجزاء
او لا يسلم ذلك فان لم يسلم ذلك فقد بطل قوله العلم بالماهية مسبوق

بالعلم باجزائها وسقط ذلك بالكلية واما ان سلم ذلك فالعالم باجزاء الماهية
لا بد ان يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الاجزاء ويكون علمه بكل واحد منها غير
علمه بالآخر ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك فكان قوله العلم بالماهية المركبة غير
مشروط بالعلم باجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ **والوجه الثاني**
في الجواب عن السؤال وهو الوجه المعتمد ان اجزاء البدن داخلة في تقويم البدن من
حيث انها اجزاء لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالفعل فلا جرم العالم
بالبدن عالم بتلك العدد من الحيثية فاما كون كل واحد من تلك الاجزاء مغايرا
لصاحبه مغايرة بالفعل فهذا الاعتبار غير داخل في تقويم مجموع البدن فلا جرم لم يلزم
من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها اجزاء وبهذا الحرف يظهر الجواب
عن قوله يلزم ان يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط وان يكون العالم بالجدار
عالما بعدد اللبنات واما قوله الانسان عبارة عن جوهر ذي ابعاد ثلثة متغذ
نام فنقول المشار اليه بقوله انا ان كان هو النفس الناطقة لم يكن هذه الامور
اجزاء الماهية لذلك الجوهر بل هي لوازم له وصفات له وان كان المشار اليه هو الجسم
المخصوص فكذلك والحاصل انا نمنع كون هذه الصفات اجزاء من ماهية الانسان
اما قوله ذات الانسان جوهر فنقول يدل لنا على ان كون الشيء جوهرا ليس
من المحمولات الذاتية وسنبين بالدلائل في باب قاطيغورياس وسقط هذه الاسئلة
وظهر ان جزء الماهية لا بد وان يكون متقدما على الماهية في الوجود الخارجي والذهني
والعلم الخارجي والذهني وهو المطلوب **المسألة الثانية** في بقية الاحكام
لما يكون جزء الماهية اعلم ان الخاصية المذكورة وهي التقدم في الوجودين

اعني الوجود الذهني والخارجي وكذلك في العدم من خاصة مساوية لجزء الماهية فكل
ما لا يكون جزء الماهية لا يكون كذلك وكل ما يكون كذلك فانه يكون جزء الماهية
اما بسبب الوجود فانه وان كان متقدما في الوجود الخارجي لكنه لا يكون متقدما
في الوجود الذهني اذا عرفت هذا فنقول لجزء الماهية لازمان آخران احدهما ان
جزء الماهية يجب ان يكون بين الثبوت للماهية والثاني ان جزء الماهية يجب
ان يكون مستغنيا عن السبب الجديد اما الاول فالدليل عليه انا بينا
ان العلم بالماهية مشروط بالعلم بمفرداته والشرط يجب ان يكون حاضرا مع المشروط
فالعلم بجزء الماهية يجب ان يكون حاصلا مع العلم بالماهية ولا معنى للبين الا ذلك فثبت
ان جزء الماهية يجب ان يكون بين الثبوت لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية
فانه يجب ان يكون جزء الماهية لان اللازم القريب للماهية واعني بالقريب الذي
لا واسطة بينه وبين الماهية سنقيم الدلالة القاهرة على انه يجب ان يكون بين
الثبوت مع انه لا يكون جزء الماهية واما الثاني فالدليل عليه انا بينا ان
تحقق الماهية مشروط بان يتقدم تحقق اجزاء الماهية فاذا تقدم تحقق جزء الماهية
فلو افتقر تحقق ذلك الجزء الى تحقق آخر بعد تحقق الماهية لكان ذلك تحصيلا
للحاصل وهو محال فثبت ان كل ما كان جزء الماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغني
عن محقق جديد لكنه لا ينعكس فعل يستغني عن محقق جديد مع انه لا يكون جزء
الماهية فان اللازم القريب للماهية موجب للماهية واذا كان كذلك كان غنيا
عن السبب الجديد لكن كل ما يستغني عن السبب الجديد فانه يكون جزء الماهية
المسألة الثالثة اتفقوا على ان جزء الماهية يسمى بالاسم الذاتي اما

لس

تمام الماهية هل يصح تسميته بالذاتي ام لا الاصح عندي انه لا يجوز وذلك لان الذاتي
هو الامر المنسوب الى الذات والمنسوب الى الذات مغاير لها فاذا قلنا
الانسان ذاتي فاما ان يكون ذاتيا للانسان وهو محال والا لزم كون الشيء ذاتيا
لنفسه وهو محال او لهذا الانسان وهو باطل لانه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا
الانسان من حيث انه هذا الانسان فالانسان ليس تمام ماهية هذا الانسان من حيث
انه هذا الانسان المعين لان الانسان المعين عبارة عن الانسان وعن القيد المشخص وعلى
هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان لا انه تمام ماهيته فثبت ان الجمع
بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية محال قال مولانا رضي الله عنه ولنرجع
الى تفسير المتن اما قوله الكلي الذاتي هو الذي يوصف به
ذات الشيء في ذاته فاعلم ان هذا اللفظ مبهم ولعل المراد منه الذي يوصف به ذات
الشيء ويكون ذلك الوصف جزءا من ذاته ثم بعد هذا التخلص (التلخيص) فهو مشكل لان الوصف
متاخر بالرتبة عن الموصوف والجزء متقدم على المركب والمتاخر لا يكون نفس المتقدم
فالوصف لا يكون جزءا والمثال الذي ذكره كما يوصف النار بالحرارة ففيه سؤال
وذلك لان عنده الطبيعة النارية غير والحرارة واليبوسة غير والجزء المقوم لماهية النار
ليس هو الحر واليبس بل تلك الطبيعة واحتج على هذا في كتاب الاشارات في باب
المزاج من الطبيعيات بوجوه الوجه الاول ان الحرارة واليبوسة (كيفيتان)
قابلتان للاشد والاضعف فعلمنا ان هاتين الكيفيتين ليستا جزءين من ماهية النار
وثانيها ان الحرارة واليبوسة عرضان والنار جوهر والعرض لا يجوز ان يكون
جزء الجوهر وثالثها ان المذهب الحق ان طبيعة النار باقية عند حصول المزاج

واما كيفيتا الحر واليبس فمنكسرة ضعيفة فثبت بهذه الوجوه ان الحر واليبس ليسا
جزءين من اجزاء ماهية النار فان قالوا لا شك ان الحر واليبس جزء من ماهية الجسم الحار واليابس
نقول ان كان الامر على ما ذكرتم فجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار
فان الضحك جزء من ماهية الضاحك من حيث هو ضاحك والسواد جزء من ماهية
الاسود من حيث هو اسود قال الشيخ الكلي المقول في
جواب ما هو هو الذي يدل على كمال حقيقة
ما يسأل عن ماهيته كقولنا في جواب ما هو الانسان حي
ناطق مائت التفسير قال مولانا امام العالم افضل بني ادم اعلى
الله درجته ها هنا مسائل المسألة الاولى اعلم انا قبل الخوض في
المقصود نقدم مقدمة لا بد منها في بيان المقصود وهي ان نقول ان الشيء
قد يكون معلوما بذاته وقد يكون معلوما لا بذاته بل بلوازمه وصفاته اما
الاول فهو مثل ان نبصر اللون بالبصر فحينئذ نعقل ماهية اللون من حيث
انها هي فهذا العلم يكون علما بالشيء من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة
وهي اكمل درجات العلم بالشيء واما الثاني وهو انه لما دل الدليل
على ان العالم محدث وثبت ان كل محدث فله محدث فها هنا نقضي العقل
بان العالم له محدث ولكنا لا نعلم ماهية ذلك المحدث اي شيء هي وان
حقيقته ما هي فهذا المحدث معلوم منه انه محدث فاما انه في ذاته المخصوصة
ما هي فغير معلوم فهذا العلم يكون علما بالشيء لا من حيث حقيقته المخصوصة بل من
حيث ان له صفة ما وعارضا ما اذا عرفت هذه المقدمة فنقول المسؤل عنه

بما هي اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون طالبا للعلم
الحصولي التام او العلم العرضي الناقص فان كان الاول فاما ان يكون ذلك من الامور التي
قد ادركها الانسان باحد حواسه الخمس او ان لم يكن كذلك لكنه يجد تلك الحقيقة من
نفسه مثل العلم بالالم واللذة والشهوة والغضب وساير الاحوال النفسانية واما
ان يكون المسول عنه خارجا عن الامور المدركة بالحواس وخارجا عن الامور المدركة
من النفس اما القسم الاول وهو ان يكون المسول عنه بما هو ماهية بسيطة
مدركة باحد الحواس الخمسة فجوابه ان يشار الى تلك الكيفية مثل انه اذا سال عن الحرارة
فجواب هذا السوال ان يقال انه الامر الذي يدركه حس اللمس عند مماسة جرم النار
وكذلك الجواب عن قوله ما اللون وما السواد فيقال انه الامر الذي يدركه
حس البصر عند النظر الى الالوان وكل من عدل في تعريف هذه الكيفيات عن هذا الطريق
فهو مخطي اما القسم الثاني وهو ان يكون المسول عنه بما هو ماهية بسيطة غير
مدركة بشي من الحواس الخمسة ولكنه يكون مدركا من النفس ادراكا ضروريا وهو مثل
الالم واللذة والفرح والغم فاذا سيل عن الفرح فجوابه ان يقال هو الامر الذي يجده
من يسكن عند الحالة الفلانية واما القسم الثالث وهو ان يكون المسول
عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس فهذا لا سبيل الى تعريفه
بالمعرفة الحقيقية لانا بعد المعرفة والاستقرا نعلم بالضرورة ان الذي يكون خارجا
عن القسمين الاولين فانه لا يمكننا ان نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة
حقيقية ذاته بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل ان يسال المحدث
هو الذي لاجله انتقل الشي من العدم الى الوجود فهذا لا يفيد العلم بماهية محدث

العالم من حيث انها تلك الماهية وانما يفيد علما مستفادا من صفة عرضية فهذا هو الكلام
فيما اذا كان المسول عنه بسيطا واما القسم الثاني وهو ان يكون المسول
عنه بما هو مركبا فجوابه اما ان يكون بالطريق الذي يفيد المعرفة الحقيقية
التامة او بالطريق الذي يفيد المعرفة العرضية الناقصة فان كان الاول كان
طريق تعريفه ليس الا بذكر اجزا تلك الماهية المركبة فانا دللنا على انه لا معنى لتلك
الماهية الا مجموع تلك الاجزا واذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر
مجموع تلك الاجزا ثم هذا على قسمين لان المذكور في الجواب اما ان يكون لفظا
مفردا دالا بالمطابقة على كل تلك الاجزا واما ان يكون الفاظا كثيرة يدل كل
واحد منها على جزء من تلك الاجزا اما الاول فهو التعريف بالاسم وحاصله يرجع
الى تبديل لفظ بلفظ اوضح منه تفهيما للسايل كما اذا قال قايل ما البشر فيقال انه انسان
وهذا النوع قليل الفايدة وتلك الفايدة ليست الا تعليم اللغة وافادة اسم مرادف للاول
واما الثاني فهو التعريف بالحدود ولذلك قال ان الحد لا حقيقة له الا
مفصل ما دل الاسم عليه باجمال هذا اذا كان المسول عنه بما هو ماهية مركبة وكان
الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامة الحقيقية اما اذا كان الجواب
عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضية وهو ان يذكر خاصة من
خواص تلك الماهية المركبة فهذا هو المسمى بالرسم فهذا هو الكلام الملخص في جواب ما هو
المسلة الثانية اعلم ان القسم الصحيح ان يقال الكلي اما ان يكون تمام الماهية
واما ان يكون جزء الماهية واما ان يكون خارجا عن الماهية اما تمام الماهية
فهو المقول في جواب ما هو واما جزء الماهية فهو الذاتي واما الخارج عن الماهية

فهو العرضي وهاهنا دقيقة وهي ان ذلك الذي يكون جزء الماهية فهو
في نفسه ماهية والذي يكون خارجا عن الماهية فهو في نفسه ايضا ماهية ولا منافاة
بين كون الشي باعتبار مخصوص ماهية وبين كونه باعتبار اخر مخصوص جزءا من
الماهية الاخرى او خارجا عن ماهية اخرى اذا عرفت هذا فنقول المسئول عنه
بما هو اما ان يكون شخصا واحدا او اشخاصا كثيرين فان كان الاول كان ذلك هو
المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة كما اذا سئل تعلى ما زيد لست
اقول من زيد فيقال انه الحيوان الناطق واما ان يكون المسئول عنه بما هو اشخاص
كثيرين فاما ان يكون بعضها يخالف بعضا بالماهية او لا يكون كذلك فان كان الاول
فاما ان يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات او لا يكون فان خالف بعضها
بعضا بالماهية ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات فليس هاهنا جواب مشترك
لما هو هو وهذا القسم مما نعقله وان كان هاهنا قدر مشترك من الذاتيات كان تمام
القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة كما اذا
سئل عن طائفة من الحيوانات لان هذا اللفظ دال على تمام القدر المشترك بينها من
الذاتيات فان لم يكن هذا المثال كذلك فلا تضرنا لان المقصود هو التمسك لا تحقيق الكلام
في هذه الصورة واما ان كان المسئول عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا
الا بالعدد فقط فتمام القدر المشترك بينها يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة
والخصوصية معا اما بحسب الشركة فلان ذلك تمام القدر المشترك واما بحسب
الخصوصية فلان الذي لكل واحد منها من المقومات ليس الا ذلك القدر اذ لو كان
له مع ذلك القدر ~~اذ لو كان له مع ذلك القدر~~ امر زائد به يمتاز عن غيره لكانت مخالفته

لعمرو بالذاتيات وقد فرضنا على خلاف ذلك

المسئلة الثالثة

في بيان حد الانسان وحقيقته اعلم ان هذا وان كان مثالا معينا ولا تعلق
للمنطق بالمثال المعين الا انه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال وجب علينا ان نشرح الحال
فيه فنقول لا شك ان نعلم ان الذي يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا
يغاير الذي يشير اليه عمرو بقوله له انت او هو فذلك لان المشار اليه بقوله انا جوهر
النفس الناطقة لا البدن ولا شي من قواه والدليل عليه وجهان الوجه
الاول ان الانسان قد يقول فعلت وادركت وغضبت واشتهيت وابصرت
وسمعت فيكون التاء المذكور في قوله فعلت ضميرا عائدا الى النفس واشارة اليها
فيكون نفسه في هذه الحالة مدركة متصورة عنده باقوى الادراكات واجلى التصورات
مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة اجزائها وعن جملة الصفات
القائمة بها فدل ذلك على ان الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا جوهر سوى
البدن وسوى جملة اجزائه الثاني ان المباحث الطبية دلت على
ان جميع اجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبدل فانه لا معنى للغذاء الا ايراد بدل
المتحلل واما المشار اليه لكل احد بقوله انا فانه باق مستمر غير متبدل والمتحلل
المتبدل مغاير للباقي المستمر فثبت ان المشار بقوله انا جوهر النفس لا انه هو البدن
او شي من اجزائه واما المشار اليه لكل احد بقوله لعمرو انت او هو فهو ليس
جوهر النفس بل هذا البدن المخصوص بدليل اني لا اعرف من زيد الا هذا الهيكل
المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته فربما اظن انه
ليس هو بل غيره ولو شاهدت انسانا اخر يشبهه في الهيئة فربما اظن هذا الاخر انه

هو وذلك يدل على ان الذي يشير كل احد الى غيره بقوله انت او بقوله هو
فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة فان قالوا الذي يشير اليه كل احد بقوله
الى غيره انت وبقوله هو باق مستمر والبدن المخصوص غير باق ولا مستمر بل هو في الذوبان
فوجب ان يكون المشار اليه بقوله انت وبقوله هو ليس هو البدن وبالجملة
فهاهنا مقامان عين ما ذكرتم في اشارة كل احد الى نفسه بقوله انا فاما الفرق
بين البابين فنقول الفرق ان علم كل احد بنفسه المخصوصة علم بديهي لا يقبل
الشبهة والخطأ ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا يشتبه غيره به واما
علم كل احد بغيره فانه علم مخلوط بالظن ولذلك فانه يقبل الشبهة فيشتبه هو بغيره
ويشتبه به غيره فظهر الفرق اذا عرفت هذا الاصل الذي ذكرناه ظهر ان
الذي يشير كل احد الى نفسه بقوله انا الجوهر المجرد الذي هو النفس الناطقة وعلى هذا
التقدير فانه يمتنع حد الانسان انه جوهر جسماني حساس نام مولد وذلك لان جوهر
النفس جوهر مجرد فكيف يقال انه جوهر جسماني واما كونه حساسا ناميا مولدا
حساسا متحركا فكل ذلك قواه وافعاله ولا شي منها داخل في ماهيته البتة واما
وصفه بانه مائت فهو باطل لما ثبت ان النفس لا تموت فهذا اذا كان المراد بالانسان
ما يشير كل احد الى نفسه بقوله انا فاما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل
احد من غيره بقوله انت وبقوله هو فذلك هو الهيكل الجسماني فهذا يصدق عليه
انه جوهر جسماني لكن لا يصدق عليه بقية الصفات اما كونه متغذيا ناميا
مولدا للمثل حساسا متحركا بالارادة لانه ثبت في علم النفس عندنا ان هذه الافعال
كلها عندنا افعال النفس بواسطة الالات الجسمانية فيكون اسناد هذه الافعال

الى البدن خطأ محضا ثم هب ان هذه الافعال مسندة الى البدن الا ان كونها
مسندة الى البدن امر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض ومن بينا
ان ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بديهيا ضروريا واما
كونه ناطقا فهذا اتفقوا على انه ليس المراد منه النطق اللساني بل النطق العقلي واتفقوا
على ان ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس فالحاصل
ان الحد الذي ذكروه للانسان يوهم كون الشي الواحد موصوفا بانه جسم وبانه
ناطق نطقا عقليا وذلك عندهم محال لانهم اتفقوا على ان الجسم يمتنع اتصافه
بالنطق العقلي فلا شي من الجسم بناطق نطقا عقليا ولا شي من الناطق نطقا عقليا
بجسم واذا كان ذلك مذهب القوم فكيف جمعوا بينهما في حد الانسان وهذا من العجائب
اما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان وذلك لانه ان كان
المراد من الانسان جوهر النفس فقد اتفقوا على ان النفس لا تموت فكيف وصفوها
بالممات وان كان المراد من الانسان جوهر البدن فالبدن ما دام لم يكن
باقيا على الصفات التي معها يصدق عليه انه انسان فانه لا يكون مائتا فاذا
صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات فالممات بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية
والمبطلة لها فكيف يمكن ادخال هذا الوصف في ماهية الانسان وايضا فيمكننا ان
نعقل انسانا غير انسان الا ترى ان الذين يعتقدون ان اشخاص الناس تبقى في
الجنة بقاء لا اخر له فقد اعتقدوا ان ذلك الانسان لا يكون انسانا او اعتقدوا واعتقادا
نعلم فساده بالضرورة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الحد الذي ذكروه مختل بل الحد
الحق الصحيح ان يقال ان كان المراد من الانسان الامر الذي يشير اليه كل احد

نقول انا ندرك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن ان يحصل علم اقوى منه ولا اوضح منه فكيف
يمكن تعريفه بغيره وان كان المراد من الانسان الامر الذى يشير اليه كل احد بغيره بقوله
هو وبقوله انت فذلك هو هذا البنية المشاهدة المحسوسة **فان قال قايل**
ادخال الناطق في تعريف الانسان يبطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الطيور
ينطق اما العكس فلان الانسان قد يكون ابكم **والجواب** المراد من الناطق
غير ما ذكرتم وتقريره ان الحيوان اذا ادرك امرا فاما ان يمكنه تعريف غيره ذلك الذي ادركه
او لا يمكنه ذلك والاول هو الانسان فان كل شي يدركه بنفسه بوجه فانه يمكن ان
يعرف غيره ذلك الامر ثم ان طرق التعريف كثيرة فمنها النطق ومنها الاشارة والكتابة
وغيرها فلما كان الانسان ممتازا عن ساير الحيوانات بكونه قادرا على هذا التعريف
وكان اظهر طرق هذا التعريف هو النطق لاجرم ذكروا في تعريف الانسان انه ناطق
وبهذا الطريق سقط السوالان المذكوران لان الطير المخصوص لا يمكنه ان يعرف غيره
ما في ذهنه وخياله على سبيل التفصيل اما الابكم فيمكنه ذلك فسقط هذا السوال
قال الشيخ المقول في جواب اي شي هو هو
الكلى الذى يميز شيا عما شاركه في ذاتي له
التفسير **قال** مولانا افضل العالم رضى الله عنه الماهية اذا كانت
مشاركة لغيرها في بعض الاجزا المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير في جز مقوم لها فمن
المعلوم بالضرورة ان ما به المشاركة مغاير للجز الذى به المباينة وتمام الجز المشترك هو الجنس
وتمام الجز المميز هو الفصل فاذا اشار الانسان الى ماهية معينة وقال اي شي هو عرفنا
انه يطلب المميز الذاتي لم يمكن جوابه الا بكمال الجز المميز وذلك هو الفصل واعلم

انه لا يجب امتياز كل شي عما عداه بفصل والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل
اخر ولزم التسلسل بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروط بان يكون مشاركا لغيره
في بعض المقومات فحينئذ يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم اخر **قال الشيخ**
المقول في جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على
كمال حقيقة اشيا يسال عنها معا ولا يكون كذلك
لافرادها التفسير **قال** مولانا امام العالم رضى الله عنه المقول
في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجز المشترك وقد عرفته **قال الشيخ**
الجنس هو المقول على كثيرين مختلفي الحقايق في جواب
ما هو التفسير **قال** مولانا افضل العالم اعلى الله درجته المقول في
جواب ما هو بالشركة هو الجنس ولا فرق بينهما الا في الاسم وهو الذي ذكرنا انه كمال
الجز المشترك ثم ههنا مسايل **المسلة الاولى** اعلم انا اذا
قلنا الحيوان جنس الانسان فههنا امور ثلثة احدها الحيوان من حيث انه
حيوان وثانيها المفهوم من الجنس من حيث انه هذا المفهوم وثالثها
الحيوان الموصوف بانه جنس فان المركب عن الامرين يكون مغايرا لكل واحد منهما
فنقول ههنا الى تقرير ان المفهوم من كون الحيوان حيوانا مغاير للمفهوم من كونه
جنسا ويدل عليه امور الاول ان قولنا الحيوان جنس الانسان قضية
صادقة محمولها غير موضوعها لامتناع حمل الشي على نفسه فيجب ان يكون كون الحيوان
حيوانا مغايرا لكونه جنسا ويقرب من هذا الدليل ان يقال الفرق بين قولنا الحيوان
حيوان وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة ولو كان المفهوم من انه حيوان

هو المفهوم من كونه جنسا الما بقي الفرق **الثاني** ان كون الحيوان حيوانا غير
مقول بالقياس الى الانسان وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى
الانسان مع ان كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان
الثالث انه يصدق على هذا الحيوان انه حيوان وليس بجنس البتة و اللون
يصدق عليه انه جنس السواد بمعنى الجنسية حاصل فيه مع ان معنى الحيوانية غير حاصل
فقد حصل الحيوان بدون الجنسية وحصلت الجنسية بدون الحيوانية فوجب
ان يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان واذا عرفت هذه الامور
الثلثة فنقول انا نسمي الحيوان بالجنس الطبيعي ومجرد المفهوم من كون الحيوان
جنسا بالجنس المنطقي والحيوان الماخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلي اذا عرفت
هذا فنقول انا اذا قلنا الجنس جزء من النوع فالمراد ان الجنس الطبيعي جزء من النوع الطبيعي
واما ان الجنس المنطقي جزء من النوع المنطقي فذلك محال لانهما اعتباران
اضافيان متلازمان لم يكون كل واحد منهما ملازما للاخر فان ماهية الابوة خارجة
عن ماهية البنوة وبالعكس مع كون كل واحد منهما ملازما للاخر واذا عرفت في الجنس
فاعرف مثله في سائر الكليات الخمسة **المسئلة الثانية** في القانون
الذي به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل **اعلم** انه لا يجب في
كل ماهية ان يكون مركبة من الجنس والفصل والا لزم ان يكون كل ماهية مركبة وذلك
محال اذ لو كان كل ماهية مركبة لما كان شيء منها بسيطا ولو لم يوجد البسيط لم يوجد
المركب فالقول بان الكل مركب يقتضي ان لا يكون مركبا وما افضى ثبوته الى نفيه
يكون باطلا لكن الشرط في كون الماهية مركبة من الجنس والفصل امور اربعة **فالاول**

ان يكون تلك الماهيات مشاركة في امر ثبوتي اذ لو كان اشتراكهما في بعض السلوب لم
يلزم كونهما مركبة من الجنس والفصل والدليل عليه ان كل ماهيتين بسيطتين
فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك في المفهوم السلبي يوجب
التركيب من الجنس والفصل لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف **والثاني**
ان يكون الامر الثبوتي المشترك فيه جزءا من الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية
لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب في الماهية بدليل ان جميع البسائط
مشاركة في كون بعضها مخالفا للبعض وفي كونها امورا متغايرة وفي كونها بحيث
يصح ان يكون معلومة ومذكورة فلو كان الاشتراك في المفهوم الثبوتي يوجب
التركيب لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف **الشرط الثالث**
ان يكون ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر امرا ثبوتيا اما لو كان سلبيا فانه لا
يوجب التركيب والدليل عليه ان الماهيتين اذا اشتركا في بعض الذاتيات وتباينتا
في امر ذاتي وما به المشاركة غير ما به المباينة فالفصل هو كمال الجزء المميز والنوع هو المجموع
الحاصل من هذين الجزئين واذا ثبت هذا وجب ان يكون الفصل ممتازا عن النوع
وامتيازه عنه ليس الا لاجل ان الفصل هو احد هذين الجزئين فقط والنوع هو
مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد سلبي وهو عدم الجزء الاخر فلو كان
الامتياز بالقيد السلبي يوجب التركيب لزم ان يكون كل فصل مركبا وذلك يوجب
التسلسل **والشرط الرابع** ان يكون ما به الممايزة مع كونه قيدا ثبوتيا جزءا
من الماهية والدليل عليه ان الفصول المختلفة يكون مشاركة في طبيعة الجنس
الا ان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول ضرورة ان ما به المشاركة خارج عما

به الممايزه فلو كان الاشتراك في الامور الثبوتيه الخارجيه يوجب التركيب لزم كون الفصول
متركبه ابدا ولزم التسلسل فثبت ان القانون الذي هو شرط في كون الماهيه مركبه من
الجنس والفصل كونهما مشاركه في بعض الامور الثابتة المقومة ومباينة في امور اخرى
ماهيه متقومه وحينئذ يقضي العقل بان مابه المشاركه غير مابه المباينه وحينئذ يحصل هناك
كمال الجزء المشترك وكمال الجزء المميز والاول هو الجنس والثاني هو الفصل **المسئله
الثالثه** اعلم انا اذا قلنا الانسان يشارك الفرس في امور ويخالفه في
امر فهذا الكلام مجازي وحقيقته ان الانسان اسم لمجموع اجزاء والفرس اسم لمجموع اجزاء احد
الجزئين من الانسان مساو لاحد الجزئين من الفرس في تمام الماهيه وذلك الجزء هو الحيوانيه
والجزء الثاني من الانسان وهو الناطقه يخالف الجزء الثاني من الفرس في تمام الماهيه
وهو الصهالية واللذان قد استويا في الماهيه فهما متساويان في تمام الماهيه واللذان
قد اختلفا في الماهيه فهما مختلفان في تمام الماهيه الا ان الادراك الانساني
مقيد بالادراك الحسي اولا ثم يترقى الى الادراك العقلي ~~والادراك الحسي~~
~~ادراك شيء في الجملة الادراك العقلي~~ والادراك الحسي ادراك ناقص فلا يقدر على تمييز
بعض تلك الماهيات عن بعض ثم ان العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا
للبعض في امور ومخالفا لها في امور اخرى فحينئذ يحكم بكون ذلك المحسوس متركبا عن
امور كثيره فبعض تلك الامور متساويه في تمام الماهيه وبعضها مختلفه في تمام الماهيه
وان المثل مثل من كل الوجوه وان المخالف مخالف من كل الوجوه والله اعلم
بالصواب **المسئله الرابعه** مراتب الاجناس اربعه لان الجنس اما ان
يكون فوقه جنس لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الاخير واما ان يكون فوقه جنس

وتحته جنس وهو الجنس المتوسط واما ان لا يكون فوقه جنس ولا يكون تحته جنس فهو
الجنس الذي لا فوقه جنس ويكون الداخل تحته انواعا حقيقيه **المسئله
الخامسه** اعلم ان جنس الاجناس اما ان يكون طبيعيا او منطقيا فان كان
منطقيا كان اخص المراتب النوعيه هو هو وان كان طبيعيا كان اعم مراتب
الجنسيه هو هو بيانه ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا وهو مثل الجوهر دل
ك انه اعم من النامي الذي هو اعم من الحيوان الذي هو اعم من الانسان واما
جنس الاجناس اذا كان منطقيا وهو اخص من الجنس المنطقي وهو اخص من الذاتي
المقول في جواب ماهو فهو اخص من الذاتي وهو اخص من الكلي وهو اخص من المضاف
فجنس الاجناس اذا اعتبر بالاعتبار المنطقي صار نوع الانواع او قريبا منه فثبت ان جنس
الاجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسيه هو هو واذا كان منطقيا كان
اخص المراتب النوعيه هو هو او قريبا منه **ولقائل** ان يقول
ان يقول اذا حملتم على الجوهر انه جنس الاجناس فقد حملتم اخص المراتب فكيف
يحمل ذلك **والجواب** انه لا يمتنع ان يكون للاعم اعتبار مخصوص
يصير بسببه اخص وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول الخاص عليه **المسئله
السادسه** في الجنس القريب للشيء هو المحمول الاول عليه واما
الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطه حمل الجنس القريب عليه والدليل
عليه ان الجسم ما لم يصر حيوانا امتنع حمله على الانسان فان الجسم الخالي عن الحيوانيه
ممتنع الحمل على الانسانيه فعلم ان الحيوان هو المحمول الاول على الانسان
وبواسطه يصير الجسم محمولا عليه فان قالوا الجنس البعيد اكثر بساطه من الجنس

القريب ووجود البسيط مقدم على وجود المركب **نقول** هذا الذي تلمح حق
لكن وجود الشيء في نفسه غير ووجوده لشيء اخر غير فجاز ان وجود الجنس البعيد
مقدم على وجود الجنس القريب بل الامر فيه بالعكس على ما ساه والله اعلم

قال الشيخ الفصل هو المقول على كلي في جواب ايما هو

التفسير **قال** مولانا اعلى الله
درجته هاهنا مسايل **المسئلة الاولى** لفظ الفصل قد يطلق
على معنى عام وقد يطلق على معنى خاص وقد يطلق على معنى ثالث وهو خاص
الخاص فالفصل العام قد يجوز ان ينفصل به شيء عن غيره ثم يعود فينفصل ذلك
الغير عنه ويجوز ايضا ان ينفصل الشيء عن نفسه بحسب وقتين **مثال** ذلك
العوارض المفارقة كالقيام والقعود فان زيدا قد ينفصل عن عمرو بانه قائم وعمرو ليس
بقائم ثم كرة اخرى ينفصل عنه عمرو بانه قائم وان زيدا ليس بقائم فيكون هذا الانفصال
بالقوة مشتركا بينهما وكذلك قد ينفصل الشيء عن نفسه في وقتين بان يكون مرة قائما
ومرة ليس بقاعد وهذا هو الفصل العام **واما الفصل الخاص**
فذاك المحمول اللازم من العرضيات فان هذا الانفصال يكون باقيا ابدا غير متغير
وهو مثل انفصال الانسان عن الفرس بانه بادي البشرة فان هذا الانفصال
لازم غير متغير لكنه بامر عرضي لا بامر ذاتي **واما الفصل الذي
يقال انه خاص الخاص** فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذي ذكرنا
انه كمال الجزء المميز اذا عرفت **هذا** فنقول قول الشيخ الفصل المقول على كلي
في جواب اي ما هو تعريف للفصل بالمعنى العام **اما** اذا اردنا ان يكون تعريفا

لكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون وجود الجنس البعيد متوقفا على وجود الجنس القريب

للفصل بالمعنى الثالث وهو خاص الخاص وجب ان يقال هو الكلي الذاتي المقول
على الشيء في جواب ايما هو وتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا ان الفصل كمال الجزء المميز
والله اعلم **المسئلة الثانية** جزء الماهية سواء كان جنسيا او فصليا فانه
لا يقبل الاشد والاضعف لان تلك الزيادة ان كانت معتبرة فيها بعينه
فعند انتفائها يلزم بطلان الماهية لاشتدادها وان لم يكن الزيادة معتبرة في الماهية لم
يكن الزيادة واقعة في الماهية بل في امر خارج عنها **واما** الامر الذي وقع
النقصان بسببه ان كان معتبرا في تحقق الماهية فعند فقده لزم بطلان الماهية
لاضعفها وان لم يكن معتبرا في تحقق الماهية لم يكن النقصان واقعا في نفس الماهية
بل في امر خارج عنها **المسئلة الثالثة** جزء الماهية الموجودة يمتنع ان
يكون معدوما لان المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا وعند هذا نظهر
ان الذي لا يكون طبيعة موجودة لم يكن جنسا للشيء ولا فصلا للشيء البتة
المسئلة الرابعة الشيء الواحد في المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان
لان الفصل كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة اخرى فيمتنع وقوع التعدد في
الفصل **المسئلة الخامسة** ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل لان
الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك والفصل عبارة عن كمال الجزء المميز وبديهة
العقل شاهدة بان كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الاخر اذا عرفت
هذا فنقول اتفق المنطقيون على ان هذا المركب قد يكون موجودا في الخارج
وقد لا يكون **اما** الاول فهو كالانسان المركب من الحيوان والناطق ولكل
واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج **واما** الثاني فهو كالسواد فانه داخل

تحت جنس اللون فيكون له فصل الا انه ليس لجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجي
ولقائل ان يقول كل واحد من هذين القسمين مشكل اما الاول فلانه اذا كان للجزء
الجنسي وجود في الخارج على حدة وللجزء الفصلي وجود في الخارج على حدة فعند
اجتماعهما عرض لمجموعهما وجود اخر ام لا فان كان الاول فلكل واحد منهما وجود خاص
ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه فيكون لكل واحد منهما وجودان فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال وايضا لو كان الوجود الثاني حالا فيهما معا فيلزم حلول الحال الواحد
في محلين وهو محال واما ان لم يحصل لمجموعهما وجود واحد بحسبه لم يحصل
منهما موجود واحد بل هما موجودان متباينان وذلك يقتضي ان لا يحصل في
الوجود ماهية مركبة. **اما القسم الثاني** وهو الماهية المركبة من جنس وفصل
لا يتميز واحد منهما عن الاخر في الخارج فنقول على هذا التقدير لم يعرض
لكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج على حدة فان لم يعرض لمجموعهما ايضا
وجود في الخارج وجب ان لا يكون موجودا في الخارج اصلا وان عرض
لمجموعهما وجود في الخارج كان ذلك الوجود عرضا واحدا قائما بمحلين وذلك
محال وهذا بحث غامض ولنا فيه دقائق قد ذكرناها في كتاب الهدى.

قال الشيخ النوع هو اخص كليين مقولين في جواب ماهو **التفسير** **قال** مولانا افضل
العالم رضي الله عنه هاهنا مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان النوع
يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ما ذكره الشيخ هاهنا وهو النوع المضاف
ومثاله الانسان والحيوان فانهما امران كليان مقولان في جواب ماهو ولا ان

اخص من الحيوان فلاجرم كان الانسان نوعا بالاضافة الى الحيوان و**الثاني** النوع الحقيقي
وهو الكلي المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد في جواب ماهو كالانسان
فانه كلي مقول على زيد وعمرو ولا يخالف احدهما الاخر الا بالعدد فقط واعلم ان
الفرق بين هذين المعنيين من وجوه **الوجه الاول** النوع المضاف نوعيته
بالقياس الى الجنس الذي فوقه واما النوع الحقيقي فنوعيته بالقياس الى ما تحته
الثاني ان النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع بالقياس
الى الجسم وجنس بالقياس الى الانسان واما النوع الحقيقي فانه يمتنع ان يصلح جنسا
الثالث ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا لان النوع المضاف انما
يكون نوعا بالقياس الى الجنس فيكون داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت
الجنس فانما يتميز عن النوع الاخر بالفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب فالنوع المضاف
يجب ان يكون مركبا في ماهيته واما النوع الحقيقي فذلك غير واجب فيه كالنقطة
والوحدة فانهما ماهية كلية مقولة على اشخاص كثيرين وكذا القول في جميع البسائط
المسئلة الثانية النوع المضاف والنوع الحقيقي ليس بينهما عموم وخصوص مطلق
اما ان النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية فظاهر واما ان
النوع الحقيقي قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية فكما في كل واحد من الماهيات
البسيطة فان الماهية البسيطة قد يكون محمولة على اشخاص كثيرة بالعدد فهو يكون نوعا
حقيقيا ويمتنع كونها نوعا اضافيا والا لكانت داخلة تحت الجنس والداخل تحت الجنس
مركب فيلزم كون البسيط مركبا هذا خلف **المسئلة الثالثة** المشهور ان
الكليات خمسة وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام والنوع الذي

هو احد الخمسه هو النوع الحقيقي لا المضاف لان البحث هاهنا عن الكلي الذي يكون
محمولا والنوع المحمول هو النوع الحقيقي فاما المضاف فانه موضوع لا محمول
والله اعلم **المسئلة الرابعه** النوع اما ان لا يكون فوقه نوع وتحته نوع وهو
النوع العالي واما ان يكون فوقه نوع ولا يكون تحته نوع وهو النوع الاسفل
المسمى نوع الانواع واما ان يحصل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط واما
ان لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل النقطة والوحدة وساير الماهيات
البسيطه واعلم ان هذه المراتب انما تقع في النوع المضاف فاما النوع
الحقيقي فليس له الا مرتبه واحده **المسئله الخامسه** في تقسيم الكلي الى الخمسة
المشهورة الكلي الذي يصدق حمله على موضوعه اما ان لا يكون خارجا عن الماهيه
او يكون والاول فاما ان يكون تمام الماهيه وهو النوع الحقيقي او جزء الماهيه وهو اما
ان يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء المميز وهو الفصل واما الخارج
فاما ان يكون مختصا بنوع واحد وهو الخاصه او لا يكون وهو العرض العام وهذا التقسيم
يخرج النوع الحقيقي ويبقى النوع المضاف **قال الشيخ الخاصه هي
كلية عرضية مقولة على نوع واحد والعرض العام كلي
عرضي يقال على انواع كثيرة** التفسير قال مولانا
افضل العالم اعلى الله درجته هاهنا مسايل **المسئله الاولى** اعلم
ان الخارج عن ماهية الشيء اما ان يكون صفه لتلك الماهية او موصوفا او لا صفه
ولا موصوفا واما الذي يكون صفة لها فان كانت مختصا بها فهي الخاصه وان
كانت حاصله فيها وفي غيرها فهو العرض العام واما الذي لا يكون صفه لها

بل يكون موصوفا بها فهل يطلق لفظة الخاصه عليه فيه احتمال واما اطلاق لفظ
العرض عليه فممتنع اما الذي لا يكون صفه للشيء ولا موصوفا به فظاهر ان اطلاق
لفظ الخاصه والعرض ممتنع عليه **المسئلة الثانية** اعلم ان الخارج عن
الماهيه اذا كانت صفه لتلك الماهيه فانه يمكن تقسيمه من وجوه القسم الاول
انه اما ان يكون خاصة او عرضا عاما وقد ذكرناه **القسم الثاني** ان الخارج
العرض اما ان يكون لازما للماهية او لا يكون لكنه يكون لازما للشخص او لا يكون
لازما للماهيه ولا للشخص المعين اما القسم الاول وهو الذي يكون لازما للماهيه
فاما ان يكون بوسط او لا بوسط واعلم انه لا بد من الاعتراف باللازم غير ذي وسط
ويدل عليه وجوه الوجه الاول انه لو كان لزوم كل وصف بواسطه وصف
اخر لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان الثاني ان بتقدير حصول
الدور والتسلسل فلا بد من امور متلاصقه مسالمه في ذلك الاستلزام وحينئذ
لا يكون بينه وبين المتصل به واسطه فيكون ذلك لازما بغير وسط الثالث
ان شاء ان لم يستلزم سائر كذلك بطل اللزوم وان استلزم شيئا فاما ان يستلزم امرا
غير معين وهو محال لان غير المعين غير الموجود وغير الموجود يمتنع ان يكون لازما
للموجودات او استلزم امرا معينا وحينئذ لا يكون بين الاثر والموثر الذي هو
معلول ذلك الموثر واسطه فيكون ذلك لازما من غير وسط فثبت بهذه الوجوه
اثبات لازم للماهيه من غير وسط اذا ثبت هذا الاصل فاعلم انه يتفرع عليه
حكم وهو انهم اتفقوا على ان اللازم الذي يكون بغير وسط بين الثبوت للماهيه ويدل
عليه وجوه **الوجه الاولى** ان اللازم الذي يلزم الماهية لعين تلك الماهيه

العارض

هو الذي يكون تلك الماهية من حيث هي هي موجبة له واذا كان كذلك فمن علم تلك
الماهية علم انها من حيث هي هي موجبة لذلك اللازم فوجب ان يعلم ذلك اللازم ولقائل ان
يقول ان كون الماهية المخصوصة هي هي غير وكونها موجبة لذلك اللازم غير والدليل
عليه ان كون الماهية من حيث هي هي مفهوم غير مقول بالقياس الى اللازم وكونها
موجبة للازم مفهوم مقول بالقياس الى اللازم فيكون الاول غير الثاني وايضا
فانا اذا قلنا هذه الماهية ماهية لم يكن هذا الكلام مفيدا واذا قلنا هذه الماهية موجبة
لذلك اللازم كان الكلام مفيدا وذلك يوجب التغاير واذا عرفت هذا فنقول ان ادعيت
ان العلم بتلك الماهية من حيث هي هي يوجب العلم بذلك اللازم او ادعيت ان
العلم بكون الماهية موجبة لذلك اللازم يوجب العلم بذلك اللازم والاول باطل
لان تلك الماهية من حيث هي هي غير مقولة بالقياس الى ذلك اللازم فلم قلتم
ان العلم بها من حيث انها هي يوجب العلم بذلك اللازم وهل النزاع الا فيه
والثاني ايضا باطل لان العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم علم
باضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم والعلم باضافة امر الى امر مشروط
بالعلم بكل واحد من المضافين فثبت ان العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك
اللازم مشروط بالعلم بذلك اللازم فلو كان العلم بذلك اللازم مستفادا من العلم بكون
تلك الماهية موجبة له لزم الدور وهو محال الحجة الثالثة لا شك ان
هاهنا ما يجعل المطلوب المجهول معلوما اذا ثبت هذا فنقول ذلك المطلوب
يجب ان يكون محمولا مجهول الثبوت لموضوعه والا لم يكن مطلوبا ويجب ان
يكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الاوسط وثبوت ذلك الاوسط لذلك الموضوع

معلوما والا لم يفد ذلك القياس ويجب ان لا يكون ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الاوسط
وان كان داخلا فيها الا انه يكون الاوسط خارجا عن ماهية الموضوع فيحصل الجزم
بان احد جزئي مقدمتي هذا القياس يكون محمولا خارجا عن موضوعه فيكون ذلك
المحمول بين الثبوت لذلك الموضوع فثبت ان في المحمولات الخارجة عن ماهية
الموضوع ما يكون بين الثبوت لها فاما ان يقال هذا المحمول هو الذي يكون بوسط والذي
لا يكون بينا هو الذي يكون بغير وسط وهذا قلب المعقول واما ان يقال المحمول
البين هو الذي لا يكون محمولا عليه بواسطة شيء اخر وذلك هو المطلوب
واحتج من قال العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمه القريب بان قال الماهية
بالنسبة الى اللازم الاول كاللازم الاول بالنسبة الى اللازم الثاني واللازم الثاني
بالنسبة الى اللازم الثالث فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم باللازم الاول لكان
العلم باللازم الاول يوجب العلم باللازم الثاني وهلم جرا وحينئذ يلزم ان يكون
العلم بالماهية موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة وانه باطل والجواب
نحن لا نقول العلم بالماهية يوجب العلم بلازمه القريب بل نقول متى حصل تصور ماهية
الملزوم وتصور ماهية اللازم القريب كان حضور هذين التصورين كافيا في جزم الذهن
بانتساب احدهما للاخر وعلى هذا التقرير يندفع ما ذكروه المسألة الثالثة
كل ما كان لازما للماهية فاما ان يكون تلك الماهية مقتضية لما هي هي ذلك اللازم
او لازم مساو لتلك الماهية او لازم اعم من تلك الماهية او لازم اخص منها
واما القسم الاول وهو الذي تقتضيه الماهية لما هي هي فهو كالكم الذي
يوجب قبول المساواة واللامساواة وكالجسمية الموجبة للادراك الموجب لقبول

الحركه والسكون **اما القسم الثاني** فهو كالانسانيه الموجبه للادراك الموجب للتعجب الموجب للضحك **اما القسم الثالث** فهو كقولنا الحيوان متحرك فان استعداد الحيوان لقبول الحركه لامر اعم من كونه حيوانا وهو الجسميه **القسم الرابع** فهو كقولنا الحيوان ضاحك فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لامر اخص من كونه حيوانا وهو الانسانيه واذا عرفت هذا فكل محمول يلحق الموضوع لا لامر اعم منه ولا لامر اخص منه فقد سموه بالعرض الذاتي وهذا المعنى مما سنفرعه في كتاب البرهان الذي صنفناه والله اعلم بالصواب **المسلة الرابعه** اللون نوع للكيف وجنس للسواد والبياض وخاصه للجسم وعرض عام للانسان فصار اللون مثالا لهذه الاقسام الاربعه ومنهم من تمم القسمه فقال وفصل الجسم الكثيف فان الجسم الشفاف الخالي عن اللون متميز عن الجسم الذي هو موصوف باللون ومثال اخر اورده الشيخ في الموجز الكبير فقال الحركه المكانيه جنس للمستقيمة والمستديره ونوع لمقوله ان يفعل وفصل للطبيعه وخاصه للجسم الطبيعي وعرض للانسان والفرس ولقائل ان يقول جعل الحركه فصلا للطبيعه عجيب فان الحركه اثر من اثار الطبيعه وفعل من افعالها وفعل الشي كيف يكون فصلا مقوما له لان الفصل جزء والجزء متقدم فالفصل متقدم والاثر متاخر والمتقدم لا يكون متاخرا **المسلة الخامسة** ورد في حاشيه هذا الكتاب الذي نحن في شرحه وهو كتاب عيون الحكمه الجنس كالجوهر والفصل كالحيوان واقول هذا المثال خطا فان الحيوان جنس قريب والجنس لا يكون فصلا ثم قال والنوع كالانسان والخاصه كالكتابه والعرض كالسواد والبياض والجنس الجنسي هو الذي لا جنس فوقه اقول ايضا هذا خطا لان

الجنس الذي لا جنس فوقه احد انواع مطلق الجنس ثم قال وما سوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافه الى ما دونه ونوعا بالاضافه الى ما فوقه واقول هذه الكلمات ظاهره واما ما فيها من الحقائق العميقه والامور الدقيقه فقد ساهاو شرحناها فيما سبق **المسلة السادسه** في اقسام التعريفات تعريف الماهية بنفسها محال لان المعرف متقدم على المعرف في المعلومية وتقدم الشي على نفسه محال بل تعريفها اما ان يكون بالامور الداخله فيها او بالامور الخارجه عنها او بما يتركب من القسمين اما التعريف بالامور الداخله في الماهية فاما ان يكون بمجموع تلك الامور وذلك هو الحد التام او ببعض الاجزاء وشرط ان يكون ذلك الجزء مميزا لتلك الماهيه عما سواها كالناطق مع الانسان وذلك هو الحد الناقص واما التعريف بالامور الخارجه انما يجوز اذا كان الامر الخارج لازما مساويا له نفيا واثباتا وكان بين الثبوت وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص اما التعريف بما يتركب من الامور الداخله والخارجه فان كان تمام المشترك داخلا وما به الامتياز خارجا سمي ذلك التعريف بالرسم التام وان كان بالعكس او كان التعريف بامور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص فلا اسم لذلك التعريف ما احدث له اسما خاصا في الكتب فهذا ضبط اقسام التعريفات ولقائل ان يقول السوال على هذه الكلمات من وجوه **السوال الاول** ان تعريف الماهيه بمجموع اجزائها تعريف الشي بنفسه لان مجموع اجزاء الماهيه ليس الا نفس الماهيه والله اعلم **السوال الثاني** اذا جعلنا احد اجزاء الماهيه معرفا للماهيه فمن المعلوم ان تلك الماهيه عباره عن مجموع ذلك الجزء مع

سائر الاجزاء وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزاء المجموع فاذا جعلنا احد
اجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ولسائر الاجزاء
لكن كونه معرفا لنفسه محال وكونه معرفا لسائر الاجزاء من باب تعريف الشيء بالامور
الخارجة عنه وسيأتي بيان ان هذا القسم باطل **السؤال الثالث**
ان تعريف الشيء بالامور الخارجة عنه ممتنع لانه لا يمتنع في بديهة العقل كون
الماهيات المختلفة مشتركة في بعض اللوازم واذا كان كذلك لم يمتنع في هذا
الوصف كونه حاصلا في سائر الماهيات وبتقدير ان يكون الامر كذلك
لم يصلح لتعريف تلك الماهية فعلى هذا التقدير لا يكون العلم بذلك الوصف
سببا للعلم بذلك الموصوف الا اذا علمنا اختصاص تلك الماهية بذلك الوصف
لكن العلم بهذا الاختصاص موقوف على العلم بهذه الماهية فلو استفدنا العلم بهذه
الماهية من العلم بهذا الاختصاص لزم الدور وانه محال **والجواب**
عن جميع هذه الاسولة ان مرادنا من تعريف الماهية تحصيل ما دل الاسم عليه
بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه سقط السؤال **الفصل الثاني في قاطيغو**
رياس اعلم ان الحق ان هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة وانما هو احد
ابواب العلم الالهي الا ان الشيخ لما راى المتقدمين اوردوا هذا الباب في المنطق
بحث ايضا عنه **قال** مولانا الامام العالم رضي الله عنه واعلم اني ارى الاصوب
ان اذكر كلاما جمليا ملخصا في هذا الباب ما امكنني ثم بعد ارجع الى حكاية كلام
الشيخ واشتغل بتفسيره **اقول** الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه
وتعالى وهذا هو الواجب لذاته وان قبل العدم فهو الممكن لذاته وهو اما ان

يكون لا في موضوع وهو الجوهر او في موضوع وهو العرض ويجب هاهنا تفسير
الموضوع فقالوا اذا حلّ شيء في شيء فقد يكون الحالّ سببا لوجود المحل وحينئذ
يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون متقوما بالمحل وحينئذ يسمى الحال
عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل وكل ما هو اخص من شيء
فنقيضه اعم من نقيض ذلك الاعم فقولنا ليس في موضوع اعم من قولنا ليس في
محل ثم قالوا اما الذي ليس في موضوع فاما ان يكون في محل وهو الصورة او محلا وهو الهيولى
او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او يكون بخلاف هذه الثلثة وهو اما ان
يكون بحيث لا يصدر عنه الفعل الا بآلة جسمانية وهو النفس او لا يتوقف صدور
الفعل عنه على الآلة الجسمانية وهو العقل فالجوهر جنس تحته انواع خمسة
و**اقول** هذا البحث لا يتم الا ببيان امور **فالاول** ان الحال قد يكون سببا
لقوام المحل فقيل ان هذا محال لان الحال مفتقر في وجوده الى المحل فلو كان
المحل مفتقرا في وجوده الى الحال لزم الدور وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين
الاول انه لا يجوز ان يقال الحال يوجب المحل ثم يوجب صيرورة نفسه حالة
في ذلك المحل وبهذا الطريق يندفع الدور **الثاني** انه لا يجوز ان يقال الحال
يوجب المحل ثم المحل يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه وبهذا الطريق ايضا
يندفع الدور و**الثاني** ان هذه القسمة متفرعة على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وسيأتي بيانه ان شاء الله **الثالث** انها متفرعة على ان كل ما تركب
عن الهيولى والصورة فهو جسم وذلك مما لم يثبت بالدليل وسيأتي مزيد تقرير لهذه
المعاقد في الالهيات واما العرض فهو اما ان يكون بحيث يقتضي قسمة او نسبة او لا

قسمة ولا نسبة والاول هو الكم وهو اما ان يكون بحيث يشترك اجزاؤها في حد
واحد وهو الكم المتصل او لا يكون كذلك وهو الكم المنفصل واما المتصل
فهو اما ان يكون منقضيا غير مستقر وهو الزمان واما ان يكون باقيا مستقرا وهو اما ان يقبل
القسمة في امتداد واحد وهو الخط او في امتدادين وهو السطح او في ثلثة امتدادات
وهو الجسم واما الكم المنفصل فهو العدد واما العرض الذي يقتضي النسبة فلم يقل
احد من المتقدمين كلاما مقبولا في حصره في اقسام معدودة والاولى عندي ان يكتفى
فيه بالاستقراء فاحدها نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين وثانيها نسبة الشيء الى
زمانه او طرف زمانه وهو المتى وثالثها الاضافة كالابوة والبنوة ورابعها تأثير الشيء
في الشيء وهو ان يفعل وخامسها قبول الشيء للاثر وهو ان ينفعل وسادسها
كون الشيء بحال ينتقل بانتقاله وهو الملك وسابعها الهيئة الحاصلة
بسبب نسبة اجزائه من البعض وبسبب ما بين تلك الاجزاء من الامور الخارجة عنها
من النسب وهي الوضع واما العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة فهو
الكيف وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسة بالحواس الخمسة فان كان راسخا
بطيء الزوال سمي بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع الزوال سمي بالانفعالات واما ان يكون من الاعراض
المختصة بذوات الانفس فان كان راسخا سمي ملكة وان كان سريع الزوال سمي
حالا واما ان يكون استعدادا شديدا نحو القبول وهو اللاقوة او نحو اللاقبول
وهو القوة واما ان يكون عرضا خلاف هذه الاقسام وزعموا انه هو الكيفيات
المختصة بالكمية اما بالكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء او بالكمية المنفصلة
وهي كالزوجية والفردية فهذا حاصل ما قيل في المقولات العشر وهي الجوهر

والكم والكيف والمضاف والاين ومتى والوضع والملك وان يفعل
وان ينفعل وزعموا ان هذه العشرة الاجناس العالية للممكنات وههنا سؤالات
السؤال الاول ان القوم قالوا الموجود في الممكنات اما ان يكون داخلا
تحت هذه الاجناس العشرة وهو باطل لان الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا
فان كان بسيطا فاما ان يكون غير داخل تحت هذه الاجناس المقولات او ان
كان كذلك الا ان هذه المقولات لا تكون اجناسا له اذ لو كانت داخلة تحت هذه
المقولات وكانت هذه المقولات اجناسا له لكانت البسائط داخلة تحت الاجناس
وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل فحينئذ يلزم
ان يكون البسيط مركبا هذا خلف واما ان كان الموجود مركبا فالمركب انما يكون
مركبا عن البسائط وحينئذ يعود السؤال المذكور **السؤال الثاني**
ما الدليل على ان هذه المقولات العشرة اجناس فانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا
الا بعد بيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل انواعا له وثبوتا ومقولا
على ما تحته بالتواطؤ وذاتيا وكمال الذاتي المشترك واثبات هذه الخمسة في كل
واحد من هذه العشرة كالمتعذر **السؤال الثالث** لم لا يجوز ان يقال
الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة واما ما ذكره في كتاب
الملخص ما يدل على فساده فقلت لو كانت النسبة جنسا لما تحتها لكان كل نوع
من انواع النسبة مركبة في ماهيتها لان كل ما اندرج تحت الجنس فهو مركب وكل
مركب فلكل واحد من اجزائه الى اخر نسبة فلذلك النسبة ان كانت مركبة
عاد الكلام الاول ولزم التسلسل وهو محال وان كانت بسيطة لم تكن داخلة

تحت الجنس والا لكانت مركبة وهي داخلة تحت النسبة ينتج ان النسبة ليست
جنسا لما تحتها واقول في هذا الكتاب من اثبت للنسبة وجودا في الاعيان
يلزم التسلسل في النسب سواء ادعى ان النسبة جنس لجميع الامور النسبية او لم
يقل ذلك

السؤال الرابع

اذا قسمنا كل واحد من هذه العشر الى انواعها
فلا بد في هذا ذلك التقسيم بالفصول او بالعوارض فان كان بالعوارض فهل التقسيم
بها يكون مطابقا للتقسيم بالفصول ام لا وبتقدير ان يكون بالفصول فهل هو بالفصول
القريبة او البعيدة وهذه الاشيا ما لم يصح القول بها لم يصح القول بان هذه العشرة
اجناس ولم يصح تقسيمها الى الاقسام المشهورة تقسيم الاجناس الى انواعها المقومة

السؤال الخامس

انكم ذكرتم ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع فهاهنا امور ثلثة احدها كونه لا في موضوع وهذا سلب
محض فلا يجوز ان يكون جنسا الثاني اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب واقتضا
الشيء لاثره ان كان امرا ثبوتيا لزم ان يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضا زايدا عليه
ولزم التسلسل وان لم يكن ثبوتيا كان خارجا عن الماهية واقتضاؤه لسلبه
ان يكون ثبوتيا لكنه نسبة بين ذلك المقتضي وبين ذات الاثر فيكون متاخرة
عنهما فلا يكون داخلة في الماهية والثالث ان تلك الماهية هي المقتضية
ونحن لا نعلم ان بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا سوى اقتضاء هذا السلب
فانه لا يبعد ان يكون خصوص كل واحد منهما يوجب ذلك السلب لما ثبت ان
الاشيا المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد وقد عرفنا ان اول مراتب
الجنس ثبوت مفهوم مشترك واعلم ان اقتضاء الدليل في ان الجوهر
ليس جنسا لما تحته في الالهيات واما الكم الذي زعموا انه جنس للمتصل
والمنفصل ففيه ابحاث

البحث الاول

لا نسلم انه حصل بين هذين
القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا وتقريره ان القدر المشترك بين هذين
القسمين امور ثلثة قبول المساواة واللامساواة وقبول التجزي وكون كل
واحد منهما بحال يمكن فرض واحد فيه او ليس فيه عدا او يقدره فنقول
هذه الامور الثلثة لا يمكن ان يكون جنسا لانك قد علمت ان قبول الشيء
للشيء لو كان امرا ثبوتيا لكان قبول ذلك القبول زايدا عليه ولزم التسلسل
وايضا فبتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه نسبة والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين
بقي ان يقال الجنس مفهوم مشترك يعرض له هذه الاحكام لكنه لا يبعد ان يكون
خصوص كونه متصلا يوجب هذا وخصوص كونه منفصلا يوجبه لما ثبت ان
الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد

البحث الثاني

هب ان الكم جنس فلم قلتم ان التقسيم الى المتصل والمنفصل تقسيم بالفصل
ثم الذي يدل على فساده ان الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل فهو عدم مع قيود وقد ثبت ان كل واحد منهما خارج عن الماهية

البحث الثالث

ان تقسيمه الى غير قار الذات لا شك انه تقسيم
لا بالفصل والا لزم ان يكون الكيفيات المسماة بالانفعالات مخالفة بالماهية
للكيفيات المسماة بالانفعالات وان يكون الحال مخالفة بالماهية للملكة
وايضا فكونه غير قار الذات اشارة الى العدم فلا يكون فصلا

السؤال السادس

لا نسلم ان الزمان كم متصل ويدل عليه وجوه الوجه

الاول ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزئين سلاما على حد واحد وجزءا
الزمان هما الماضي والمستقبل وهما معدومان والحد المشترك هو الآن الحاضر
وهو موجود فيلزم ان يتصل احد المعدوم ومن متصل بالمعدوم الثاني بطرف
موجود وهذا لا يقوله عاقل الثاني ان عدم الآن يكون دفعة فيكون
آن العدم متصلا بآن الوجود وكذا القول في الآن الثاني والثالث فيكون الزمان
مركبا من آنات متتالية فيكون الزمان على هذا التقدير كما منفصلا لا متصلا
الثالث ان الموجود بالفعل ابدا ليس الا الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة
فهذا الآن الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة لم يكن فيه اتصال ولما لم يوجد معه
غيره لم يكن له اتصال بغيره وذلك يدل على ان الزمان يمتنع ان يكون متصلا في
ذاته السؤال السابع قالوا الجسمية عرض قابل للقسمة في الجهات
الثلث واعلم ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم زائد على كونه جسما
واحتجوا عليه بوجه الوجه الاول ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتفاوتة
في المقدار وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمقدار مغاير للجسم ولقائل ان يقول
المقادير متساوية في ماهية المقدار ومختلفة في الصغر والكبر فيلزم ان يكون للمقدار
مقدار آخر ولزم التسلسل الثاني قالوا اذا اخذنا قطعة من الشمع فان جعلناها
كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض وان جعلناها صفيحة ازداد الطول
والعرض ~~وانتقص الطول والعرض~~ وانتقص الثخن والجسمية باقية والمقدار غير
باق فالجسمية غير المقدار ولقائل ان يقول المقدار الواحد باق لانه بقدر ما
نقص من الطول والعرض ازداد في الثخن والشكل والضد بل الشكل مختلف

ونحن نسلم ان الشكل زائد على الجسم وانما النزاع في المقدار وما ذكرتموه لا يفيد
ذلك ونقول اما لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الجسمية والامتداد
في الجهات وهؤلاء الفلاسفة زعموا ان ذلك الامتداد عرض وهو المقدار ثم
اثبتوا امرين آخرين احدهما الصورة والآخر الهيولى ونقول الذي يدل على
فساد قولهم ان محل هذه الجسمية ان كان له في نفسه حجم وامتداد في الجهات
كان هذا المفهوم مفتقرا الى الجسمية قائما بالنفس فامتنع كونه وان لم يكن كذلك امتنع
حلول الجسمية فيه لان حلول الامتداد في الجهات في الوجود الذي لا تعلق له
بشيء من الجهات مما لا يقبله العقل السؤال الثامن قولهم السطح
والخط امران موجودان عليه سؤالان الاول ان السطح هو مقطع
الجسم ومقطع الشيء معناه انه لم يبق ذلك الشيء وهذا عدم والعدم لا يكون
وجوديا الثاني ان السطح لو كان عرضا لكان محله هو الجسم والجسم منقسم في
الجهات الثلث والحال في المحل منقسم بحسب انقسام المحل يحكم بديهة العقل
ويحكم اتفاق القوم على صحة هذه المقدمة وعليها بنوا برهانهم المشهور في اثبات
تجرد النفس وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلث فالسطح جسم لا
سطح هذا خلف فان قالوا محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة الا في جهتين
قلنا فحاصل هذا الكلام ان محل السطح سطح آخر فيعود الكلام الاول ويلزم
التسلسل في اثبات السطوح للجسم الواحد وبهذين الوجهين يظهر ابطال
الخط لا وجود له السؤال التاسع قولهم النقطة عرض كلام باطل لوجهين
الاول انها مقطع الخط ومقطع الشيء هو ان لا يبقى ذلك الشيء وذلك عدم

والثاني ان النقطة نهاية الخط فهي غير منقسمة والا لكانت نهاية الخط احد قسميها
لا هي فلا تكون النهاية نهاية اذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء ان كان عرضا
فمحله ان انقسم لزم انقسامها بسبب انقسام محلها هذا خلف وان كان لم ينقسم
عاد التقسيم الاول فيه وان كان عرضا اخر لزم التسلسل واما ان كان جوهرا
فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك وحينئذ يكون الجسم متركبا عن اجزاء لا تتجزى ومتى
ثبت هذا بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار اعراضا
السوال العاشر هو لكم الكم المنفصل عرض فنقول الوحدة ليست
عرضا ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا بيان الاول ان الوحدة لو كانت
ماهية ثابتة لكان جميع الوحدات مشاركة في ذلك المفهوم ويكون كل وحدة
مخالفة للوحدة الاخرى بتعينها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم افتقار كل وحدة
الى وحدة اخرى ولزم التسلسل بيان الثاني وهو انه لما لم تكن الوحدة
امرا ثبوتيا وتقريره ان العدد عبارة عن جميع الوحدات فان لم تكن الوحدة امرا
ثبوتيا كان العدد مجموع امور غير ثبوتية فامتنع كون العدد امرا ثبوتيا فهذا جملة الكلام
على ما ذكروه في مقولة الكم **السوال الحادي عشر** الاضافات لا وجود لها
في الاعيان ويدل عليه الوجه الاول لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الازل الى الابد لان
كل محدث فقد كان الله تعالى موجودا قبل حدوثه ثم يصير موجودا مع حدوثه
ثم يكون موجودا بعد حدوثه فهذه القبليات والمعيات والبعديات اضافات ومحلها هو
ذات الله تعالى فلو كانت هذه الاضافات امورا موجودة لزم ان يكون الله تعالى

محل الحوادث الثاني لو كانت الاضافة صفة موجودة لكان حصولها في
ذلك المحل زائدا عليها ثم ذلك الزائد ايضا حاصلا في ذلك المحل فلزم التسلسل
وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها
لانا نقول حصولها في ذلك المحل مشروط بحصولها في نفسها والمشروط مغاير
للشرط ولان حصولها في ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة وبين ذلك
المحل والنسبة بين الشيئين مغايرة لكل واحد منهما الثالث لو كانت الاضافة موجودة
لكانت مشاركة لساير الموجودات في الموجودية ومخالفة لها في ماهيتها المخصوصة
فيكون ماهيتها غير وجودها فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود اضافة
اخرى ويلزم التسلسل الرابع كون الشيء مع شيء اخر اضافة بينهما والاضافة
لا توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافة امرا موجودا لزم من وجودها
حصول المضافين معا فيلزم ان يكون القبل حاصلا مع البعد وذلك ينافي
كون القبل قبلا وكون البعد بعدا **السوال الثاني عشر** كون الشيء
في الزمان لا يجوز ان كان عرضا زايدا والا لكان ذلك الزايد حاصلا في الزمان
فيكون حصوله في الزمان زايدا عليه ولزم التسلسل **السوال الثالث عشر**
قولهم ان يفعل هي عبارة عن تاثير الشيء في الشيء وتاثير الشيء في الشيء يمتنع ان يكون
امرا مغايرا لذات المؤثر ولذات الاثر اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير
اما ان يكون جوهرا قايما بنفسه وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان كون
الشيء مؤثرا في غيره ليس جوهرا قايما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات الاثر
واما ان يكون عرضا قايما بذلك المؤثر وحينئذ يكون مفتقرا اليه وحينئذ يكون ممكنا

لذاته فحينئذ يكون تاثير المؤثر في حصول تلك المؤثرية زائدا عليهما ولزم التسلسل
واما قوله ان يعقل ويبقى قبول الشي للشي وقبول الشي للشي لو كان امرا
زائدا كان ذلك القبول عارضا فيكون موصوفه ذلك المحل بتلك القبول
امرا زائدا على ذلك القبول ولزم التسلسل فهذا جملة دلائل نفاة هذه الاعراض
النسبية اما حجة المثبتين لها فهي في الكل شي واحد وهو ان
المفهوم من كون الشي موثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه لها ذاتا مغاير
للمفهوم من تلك الذات المخصوصة بدليل انه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة
مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة وبالضد وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا
محضا لان قولنا موثر نقيض قولنا لا موثر الذي هو سلب في الحقيقة ورافع
السلب ثبوت فهذه المفهومات امر ثبوته زايد على الذات ثم قالوا
ان حجة المخالف ليس الا الزام التسلسل ونحن ملتزمها واجا
الاولون بان قالوا اما ابطال التسلسل فسياتي بطريقة التطبيق لكون
في فصل تناهي الابعاد واما قولهم انكم الزمتم هذه التسلسلات الا
المحال لازم ذلك فان التسلسل انما يعقل في امور يلتصق كل واحد منها بغيره
لا الى نهاية الا ان القول بكون النسبة امرا وجوديا زائدا يمنع من هذا الالتصاق
لان كل نسبتين يعرضان لمتصقين فالتصاقهما متوسط بينهما فالملتصقان غير ملتصقين
هذا خلف السوال الرابع عشر مقوله الاين عبارة عن نسبة الشي
الى مكانه والتحقيق ان يقال انه عبارة عن كون الجسم حاصلا في حيزه المعين
ثم ان الجسم ان حصل في حيز بعد ان كان حاصلا في غيره فهو الحركة وان حصل

في حيز مع انه كان قبل ذلك في غير ذلك الحيز فهو السكون وان حصل جسمان
في حيزين يتخللهما ثالث فهو الافتراق وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع
اما الفلاسفه فانهم لا يقولون الحركة عبارة عن الحصول
في الحيز بعد ما كان في غيره بل يقولون انها انتقال عن الحيز الاول الى الحيز الثاني وبحث
هذا الكلام عن سنذكره في باب الحركة في اول الطبيعيات واما السكون فقد
اتفقوا على انه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وزعموا ان السكون امر عدمي
واتفقوا على ان حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستقرار من مقوله الاين واتفقوا
على ان مقوله الاين صفة ثبوتية وعند هذا يظهر على ان النزاع الواقع بينهم وبين
المتكلمين في ان السكون عدم او ثبوت نزاع لفظي وذلك لان الجسم اذا سكن
فقد حصل هناك امران احدهما زوال الحركة وعدمها والثاني حصوله
في ذلك الحيز على حسب الدوام والاستقرار وهو امر ثابت وان عنيت بالسكون
الاول فهو عدم وان عنيت به الامر الثاني فهو وجود فثبت ان الاتفاق
حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى فهذا هو الكلام الملخص
في هذه المقولات ولنرجع الى حكاية كلام الشيخ قال
الشيخ كل لفظ مفرد يدل على شي من الموجودات
فاما ان يدل على جوهر وهو ما ليس وجوده في موضوع
قائم بنفسه مثل انسان وخشبة التفسير
قال مولانا رضي الله عنه ههنا مسايل المسلة الاولى
في ايراد هذا الباب في المنطق ان المقصود من المنطق تركيب علوم او ظنون

ليتوصل بها الى استعلام المجهولات ومعرفة المركب مشروطة بمعرفة المفردات
فلهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات فهو كتاب قاطيغورياس ثم بالمركب
الاول وهو المركب الخبري وهو كتاب باري ارمينياس ثم بالمركب الثاني
وهو المركب القياسي وهو كتاب انولوطيقا **المسئلة الثانية** الجوهر
هو الموجود لا في موضوع وقد عرفت تفسير الموضوع وقوله مثل انسان
وخشبة فهذا مثال ذكره للجوهر وانما قال مثل انسان وخشبة ولم يقل مثل الانسان
والخشبة لان قولنا انسان المراد منه انسان معين في نفسه غير معين المعنى بحسب
اللفظ فانك اذا قلت رايت انسانا واشتريت خشبة لم ترد به الا ما ذكرناه اما
قولنا الانسان والخشبة فهو لفظ دال على الماهية الكلية فقولنا انسان وخشبة
اشارة الى جوهر جزئي وقولنا الانسان والخشبة اشارة الى جوهر كلي وقد ثبت
ان الجزئي اولى بالجوهرية من الكلي فلهذا السبب اورد المثال من الجزئي لكونه اقوى
واكمل في طبيعة الجوهرية **قال الشيخ واما الذي يدل على الكمية
وهو ما لذاته يحتمل المساواة واللامساواة بالتطبيق
او التفاوت فيه اما تطبيقا متصلا في الوهم كالخط و
السطح والعمق والزمان واما منفصلا كالعدد والقول**
التفسير قال مولانا الامام العالم رضي الله عنه لفظ الكتاب
يدل على انه عرف الكمية بانها التي تقبل المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق
ولقائل ان يقول هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد
في الكمية والدليل عليه ان الاتحاد ان وقع في الكمية سمي بالمساواة وان

وقع في الوضع سمي بالموازاة وان وقع في الماهية سمي بالمماثلة فثبت ان المساواة
لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد في الكمية والاتحاد في الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية
فلو عرفنا الكمية بالمساواة لزم الدور وهو باطل اما التطبيق فهو عبارة عن
وضع احد المقدارين على الاخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه وعلى هذا فانه لا
يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار فلو عرفنا المقدار به لزم الدور وايضا ففيه شيء
اخر وهو ان التطبيق من خواص المقدار والمقدار نوع من انواع الكم فتعريف
الجنس بخاصة لا توجد الا في احد انواعه يكون خطأ ويمكن ان يجاب عنه
بان المساواة والمفاوتة والمطابقة امور محسوسة فلا حاجة في تعريفها بغيرها
وعلى هذا الطريق فانه يندفع الدور اما قوله تطبيقا متصلا في الوهم كالخط
والسطح والعمق والزمان واما منفصلا كالعدد فاعلم انا ذكرنا تفسير الكم
المتصل والكم المنفصل وانما قال متصلا في الوهم لانه اراد ان يذكر المتصل على
وجه يندرج فيه المقادير والزمان والمتصل في نفس الامر لا يندرج فيه الزمان
لان احد طرفيه الماضي والثاني هو المستقبل واتصال المعدوم في نفس الامر
اتصالهما في الذهن غير ممتنع لان الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما ويحكم باتصال
احدهما بالاخر فالاتصال الذهني اوسع حالا من الاتصال الخارجي لان الاول
يدخل فيه الزمان والمقدار والثاني لا يدخل فيه الزمان فلهذا السبب
قال تطبيقا متصلا في الوهم وقد جاء في بعض النسخ واما منفصلا كالعدد
والقول الا ان هذا خطأ لان الكم المنفصل عند الشيخ ليس الا العدد
فاما القول فانه بين في الكتب البسيطة انه ليس بكم منفصل البتة

قال الشيخ واما علي كيفية وهو كل هيئة
غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها مثل السواد
والصحة والشكل **التفسير** قال مولانا رضي
الله عنه هذا هو المقولة الثالثة وهي مقولة الكيف وهذا الكلام على تعريف
ماهية الكيف وعلى ذكر انواعه الاربعة اما تعريف ماهيته فهو قوله كل
هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها فهاهنا قيود اربعة الاول الهيئة والمراد
من الهيئة الصفة وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات والدليل
على صحة ما ذكرناه انك تعلم ان العرض محصور في ثلثة اقسام ما يقتضي القسمة وهي
الكمية وما يقتضي النسبة وهي المقولات النسبية وما لم يقتض لا نسبة ولا قسمة
وهي الكيفية فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفية دل ذلك على ان كل كيفية
فهي هيئة ولما ذكر بعد ذلك انه غير الكمية وغير النسبة دل ذلك على ان الكمية
والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة والا لما احتج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص
الى اخراج ما يقتضي القسمة والنسبة واذا كان كذلك فهذا يدل على ان لفظ
الهيئة يتناول جميع الاعراض فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة
تقرب من ان يكون الفاظا مترادفة فصار قوله كل هيئة اي كل صفة وكل
عرض اما القيد الثاني وهو قوله غير الكمية فاعلم ان ذلك يقتضي تعريف
الكيفية بسلب الكمية وذلك غير جائز لان تصور عدم الشيء اخفى من تصور ذلك
الشيء فتصور سلب الكمية اخفى من تصور الكمية المساوي لتصور الكيفية والاخفى
من المساوي يكون اخفى فيلزم ان يكون تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا

للشيء بما هو اخفى منه واما قلنا ان تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا اولى من العكس
وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية واما القيد الثالث وهو قوله مستقرة فالمراد من
ذكره الاحتراز عن الاعراض التي لا تكون قارة مثل الزمان والحركة لكن فيه اشكال
وهو ان القوم اتفقوا على ان جميع الاعراض المحسوسة بالحواس الخمسة داخلة في مقولة
الكيف واذا كان كذلك وجب ان يكون الصوت من مقولة الكيف مع انه
عرض غير قار الذات ومعلول غير قار الذات اما اولا فالحس شاهد عليه
واما ثانيا فلانه معلول الحركة والحركة غير قار الذات ومعلول غير القار يجب ان
يكون غير قار واما القيد الرابع وهو قوله ولا نسبة فيها فالمراد جعل النسبة
جزءا من اجزاء هذا التعريف والكلام عليه عين ما ذكرناه في سلب القسمة اذا عرفت
هذا فنقول السؤال قائم من وجهين **الوجه الاول** ان حاصل
هذا التعريف يرجع الى تعريف هذه المقولة بسلب سائر المقولات وذلك
خطأ لانها متساوية الدرجة في المعلومية والمجهولية فكان تعريف بعضها بسلب
الباقي خطأ بل لو سلمنا ان اظهر انواع الاعراض هو الكيف لصدقنا وحينئذ
تعريفه بسلب الباقي يكون تعريفا للاظهر بالاخفى وانه باطل **السؤال**
الثاني انه يرجع حاصل هذا التعريف الى قيدين ثبوتيين وقيدين سلبيين
اما القيدان الثبوتيان فاحدهما كونه عرضا وهيئة والثاني كونه مستقرا
وكل واحد منهما امر خارج عن الماهية واما القيدان السلبيان فاحدهما سلب
الكمية والثاني سلب النسبة ولا شك انهما خارجان عن الماهية اذا ثبت هذا لزم
القطع بان مقولة الكيف امر خارج عن الماهية واذا كان كذلك فكيف جعلوه

حينئذ الماهية فهذا هو البحث عما ذكره الشيخ هاهنا في تعريف الكيف واما المقام
الثاني وهو ذكر انواعه الاربعة فقد عرفت ان احد انواعه هو الكيفيات المحسوسة
باحد حواس الخمسة فان كانت راسخة سميت ملكة وان لم تكن راسخة سميت حالة
وثالثها القوة واللاقوة فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين ورابعها الكيفيات
المختصة بالكميات اذا عرفت هذا فنقول قوله مثل السواد والصحة والقوة والشكل
اشارة الى ذكر مثال لكل واحد من تلك الانواع الاربعة فالسواد مثال
الكيفيات المحسوسة والصحة مثال الكيفيات النفسانية والقوة مثال للنوع المسمى
بالكيفيات المختصة بالكميات

قال الشيخ واما على الاضافة كالابوة والبنوة

التفسير قال مولانا الامام العالم اعلى الله درجته هذا هو المقولة الرابعة وهي مقوله الاضافة وذكر في مثالها الابوة والبنوة لانهما اضافتان محضتان

قال الشيخ واما على الاين كالكون في السوق والبيت

التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه الاين عبارة عن الحصول في المكان وهذا مفهوم ما ذكره ان شاء الله تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب البصائر هذا اشد اشتباها بالمضاف من ساير المقولات وفي التحقيق ليس هو مجرد نسبة الى المكان بل هو امر وهيئة تثبت بالنسبة الى المكان واقول ظاهر هذا الكلام يشعر بان النسبة الى المكان توجب امرا آخر ذلك الامر هو الاين وكان من حقه ان يشير الى ذلك الامر انه ما هو واي شيء حقيقته ثم ان من العقلاء من يكون مجرد النسبة موجبا امرا حقيقيا بل لو طلب الكلام وادعى اثبات صفة حقيقية

يوجب هذه النسبة لكان اولى ثم نقول لا شك ان الجسم حاصل في الحيز ولا شك ان حصوله نسبة مخصوصة بينه وبين الحيز وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم ثم انهم اختلفوا في انه هل قام بالمحل معنى يوجب هذه النسبة فجمهور المتكلمين يثبتونه ويسمون ذلك المعنى بالكون ويسمون تلك النسبة بالكائنية وزعموا ان الكون علة للكائنية وقوم آخرون ينكرون ذلك وقد طالت الخصومات في هذا الموضع فاما ان يقال ان هذه النسبة توجب حصول المعنى الرابع غير النسبة فهذا على خلاف العقل ولم يقل به احد **المسئلة الثانية** قالت الفلاسفة من الاين ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء في المكان الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال فلان في البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت وابعد منه البلد وابعد منه بل الاقليم المعمورة بل الارض بل العالم واقول لا شك ان النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذي هو فيه فاما النسبة الى ساير الاحياز فغير حاصلة البتة واصلا **المسئلة الثالثة** قد عرفت ان الشيء قد يكون حينئذ اذا كانت الامور المندرجة تحته مخالفة بالماهيات والحقائق فلاجل هذا قالوا الكون في المكان الذي عند المحيط مضاد للكون في المكان الذي عند المركز لانهما معنيان لا يجتمعان ويتعاقبان على الموضوع الواحد وبينهما غاية الخلاف واقول التحقيق ان حصول الجسم في حيز بعينه مخالف بالماهية لحصوله في الحيز الآخر لان ماهيات النسبة متعلقة بالمنسوبات فاذا كانت المنسوبات متغايرة فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب

الاخر وبالضد وحتى كان الامر كذلك كانت تلك النسب مختلفة بالماهية والله اعلم

قال الشيخ واما على متى كالكون فيما مضى او يستقبل او في زمان بعينه

التفسير قال مولانا رضي الله عنه

ها هنا مسايل المسئلة الاولى لقايل ان يقول انه لا يجوز ان يكون وجود كل شي معلقا بمتى ويدل عليه وجهان الوجه الاول ان ذلك الشي ان كان علة محضا فهو المراد وان كان موجودا وجب ان يكون معلقا بمتى اخر لا الى نهاية الثاني ان الحصول في الزمان لو كان زايدا على الذات لكان ذلك الزايد حاصلا في ذلك الزمان ايضا ولزم التسلسل ولما بطل ذلك علمنا انه محض علم الوهم والخيال والله اعلم

المسئلة الثانية الزمان ينقسم تارة الى ما يجري مجرى الانواع له وهو التقسيم الى الماضي والمستقبل ولا يجوز تقسيمه الى الحاضر لان الحاضر ان والان غير منقسم والزمان ليس نفس الان وغير مركب من الانات وتارة اخرى الى ما يجري مجرى التقسيم بالعوارض كقولنا زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فقوله في زمان بعينه اشارة الى النوع الثاني

قال الشيخ واما على الوضع ككل هيئة للكل من جهة اجزائه كالقيام والقعود والركوع والسجود

التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه لفظ الشيخ في تعريف مقوله الوضع مضطرب في جميع كتبه والذي حصلته في هذا الباب ان نقال لا شك ان بدن الانسان مركب من الاجزاء ولا شك ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الاخر نسبة مخصوصة فلا نعني ان نقال الوضع هذه الهيئة الحاصلة بسبب

كالكون فيما مضى او فيما يستقبل
اشارة الى النوع الاول دون

نسب بعض تلك الاجزاء الى البعض فان الانسان اذا انقلب حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهوا فالنسب التي بين اجزاء بدنه باقية في هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحالة والوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الاخر نسبة ولكل واحد من تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها ايضا نسبة اخرى فاذا انقلب الانسان حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهوا فالنسبة الحاصلة بين اجزاء البدن باقية لكن النسبة الحاصلة بين كل تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها متغيرة فثبت ان الوضع الحاضر يعتبر في تحققه مجموع امرين احدهما ما بين تلك الاجزاء من النسب والثاني ما بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها من النسب اذا عرفت هذا فنقول الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الاجزاء من النسب وما بين الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب وهو كهيئة القيام والركوع والسجود وليس لقايل ان يقول ليس ها هنا هيئة اخرى غير تلك النسب المخصوصة وذلك لان تلك النسب عارضة لكل واحد من الاجزاء اما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للجملة لا لشي من احاد الاجزاء فظهر الفرق والله اعلم

قال الشيخ واما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح

التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه اذا كان الشي محاطا بغيره فهو على وجهين احدهما ان يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس والثاني ان لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الاين ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشي واحد وهو كون الشي محاطا بغيره فلهذا السبب يقول الشيخ في كتبه

انه اشتبه على هذه المقولة **قال الشيخ واما على ان**
يفعل شيء مثل ان يقال هو ذا يحرق او هو ذا يقطع

التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه السكين يقطع
والنار يحرق ويراد به كونه موصوفا بالصفة التي لاجلها يصلح لهذا التاثير وقد
يراد به كونه موثرا في هذا الاثر ومقوله ان يفعل هو هذا الثاني لا الاول ولما كان
قولنا السكين يقطع والنار يحرق مستعملا في الامرين اراد الشيخ ان يميز احدهما عن
الاخر فقال هو ذي يحرق وهو ذي يقطع فهذه المقولة عبارة عن التاثير لا عن القوة
التي هي مبدا الصلاحية لهذا التاثير واعلم انه ليس من شرط مقوله ان يفعل
ان يكون التاثير تاثيرا مستبدل الحال متغير البحث كما في التقطيع والتحريق بل سوا
كان ذلك او كان تاثيرا ثابتا مستمرا كتاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم فانه من
باب مقوله ان يفعل **قال الشيخ واما على ان ينفعل**
شيء كما يقول هو ذا يحترق وهو ذا ينقطع

التفسير قال مولانا افضل العالم اعلى الله درجته قد
يقال اللحم مثلا ينقطع بمعنى ان له صلاحية ان ينقطع والقطن يحترق بمعنى ان له صلا
حية ان يحترق وقد يقال ايضا ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الاثار فقولنا الفعل
ولاجل الفرق بين هذين الامرين قال هو ذي ينقطع وهو ذي يحترق وهذا اخر الكلام
في ما يتعلق بهذا الباب والله اعلم

الفصل الثالث

في [illegible] قال الشيخ
اللفظ الذي يقع على اشياء كثيرة فاما ان يقع بمعنى
واحد على التساوي كوقوع الحيوان على الانسان والفرس

ويسمى متواطيا واما ان يقع بمعاني متباينة كوقوع
العين على الدينار والبصر ويسمى اسما مشتركا واما
ان يقع بمعنى واحد لا على التساوي ويسمى مشككا
كوقوع الموجود على الجوهر والعرض

التفسير قال مولانا الامام
العالم رضي الله عنه هاهنا التقسيم الصحيح ان يقال المنطوق به اما ان يكون
لفظا واحدا او الفاظا كثيرة **اما القسم الاول** فاما ان يفيد معنى واحدا او
معاني مختلفة فان افاد معنى واحدا فذلك المعنى اما ان يكون معنى يمتنع كونه
مشتركا فيه بين كثيرين وهو اسم العلم او لا يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وحينئذ اما
ان يكون حصول ذلك المفهوم في تلك الصور بالسوية او لا يكون والاول هو اللفظ
المتواطي كوقوع لفظ الانسان على جميع اشخاص الانسانية او لا بالسوية وهو كوقوع
لفظ الموجود على الجوهر والعرض فان الجوهر اولى بالموجودية من العرض واما ان
كان اللفظ واحدا افاد معاني كثيرة فهذا هو اللفظ المشترك هذا كله اذا كان
المنطوق به شيئا واحدا فان كان اشياء كثيرة فاما ان يفيد معنى واحدا او معاني
كثيرة والاول هو الالفاظ المترادفة والثاني هو الالفاظ المتباينة فهذا هو
التقسيم الصحيح في هذا الباب والشيخ ذكر من جملة هذه الاقسام امورا ثلثة
الالفاظ المتواطية والالفاظ المشككة والالفاظ المشتركة وسببه ان يقال انما
اقتصر على ذكر هذه الثلثة فقط لان المنطقيين يحتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم
المتواطي وبين الاسم المشترك فان اللفظ اذا كان متواطيا امكن تحديد مسماه بحد واحد
واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة ويتم معرفة النقيض والعكس ويتم

اجزا الفلسفات واذا كان اللفظ مشتركا احتمل هذه الامور **فاما البحث**

عن الالفاظ المترادفة والمتباينة فانما يتسع به في صناعة اللغة وفي ابواب الفصاحة

والبلاغة والرجل التعليمي قليل التعلق بهما فلهذا السبب اقتصر الشيخ على ذكر هذه الاقسام

واول الظاهر ان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم ذكر حقيقة المشكك ثم ذكر المشترك

وذلك لان المجانسة بين المتواطي والمشكك اكثر فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا

او كثيرا فان كان حصول ذلك المفهوم الواحد في المواضع الكثيرة ان كان بالسوية

فهو المتواطي او لا بالسوية فهو المشكك فالمتواطي والمشكك نوعان تحت جنس واحد

قريب وهو ان يكون مفهوم اللفظ واحدا واذا كان كذلك فالاغلب على الظن

ان تقديم المشترك على المشكك من تحريف الناسخ وان الشيخ ذكر المتواطي اولا

والمشكك ثانيا والمشترك ثالثا **قال الشيخ الاسم لفظ مفرد**

يدل على معنى دون زمانه المحصل والكلمة وهي

الفعل لفظ مفرد يدل على معنى وعلى زمانه كقولنا

مضى **التفسير** قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه اللفظ

المفرد اما ان يكون مفهومه مستقلا بان يخبر به او لا يكون مثال الاول ان

القائل اذا قال من هذا الرجل فاذا قيل زيد فانه يحصل الفائدة واذا قيل اش

فعل فلان فقيل حرق او قتل فانه يحصل الفائدة اما اذا قيل في او على فانه لا يحصل

الفائدة اذا عرفت هذا فنقول الذي لا يصح ان يخبر به البتة هو الحرف والذي

يصح ان يخبر به على قسمين فانه اما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذي

لذلك المعنى وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم والمذكور في هذا الباب هو الاسم والفعل

اما الحرف فغير مذكور ولعله سقط من قلم الناسخ **قال الشيخ القول**

كل لفظ مركب **التفسير** قال مولانا افضل العالم

رضي الله عنه اللفظ المفرد اما ان يكون مفهومه مستقلا بان يخبر به او لا يكون

مثال الاول ان القائل اذا قال من هذا الرجل فاذا قيل زيد فانه

يحصل الفائدة واذا قيل اش فعل فلان فقيل حرق او قتل فانه يحصل

الفائدة اما اذا قيل في او على فانه لا يحصل الفائدة اذا عرفت هذا

فنقول الذي لا يصح ان يخبر به البتة هو الحرف والذي يصح ان يخبر به على

قسمين فانه اما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذي لذلك المعين

وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم والمذكور في هذا الباب هو الاسم والفعل اما

الحرف فغير مذكور ولعله سقط من قلم الناسخ **قال الشيخ القول**

كل لفظ مركب **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه

اعلم ان المركب يقع على وجوه وذلك لان الحاجة الى القول فهي دلالة المخاطب

على ما في نفس المخاطب والدلالة اما ان يراد لذاتها او لشيء اخر يتوقع ان يكون

من جهة المخاطب والذي يراد لذاتها هي الاخبار اما على وجه او محرما

عنه الى صيغة التمني والتعجب او غير ذلك مما هو في قوة الاخبار فانك

اذا قلت ليتك لا تنسى استشعر من هذا انك مريد لا تنساه والتي يراد لشيء يتوقع

كونه من المخاطب فاما ان يكون ذلك دلالة وهو الاستفهام او فعلا غير الدلالة وهي

من المساوي الالتماس ومن الاعلى الامر والنهي ومن الادون دعاء ومسألة هذا

ما ذكره الشيخ في الشفاء ولنا فيه بحث مستقصى ذكرناه في كتاب الهدى الذي

صفاته والله اعلم قال الشيخ القول الجازم ما احتمل
ان يصدق او يكذب وهو القضية التفسير
قال مولانا افضل العالم رضي الله هذا التعريف يقتضي تعريف الشيء بنفسه
وتعريف الشيء بما لا يعرف الا به اما الاول فلان التصديق بالشيء والتكذيب
عبارة عن الاخبار عن كون ذلك الشيء صدقا او كذبا واما الثاني فلان
الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس فالصدق والكذب
لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فاذا عرفنا الخبر بهما لزم الدور وهو محال والجواب عندنا
ان ماهية الخبر ماهية غنية عن التعريف وبرهانه ان كل احد يحكم بانه موجود وليس
بمعدوم حكما بالبديهة واذا كان تصور هذا الخبر الخاص بديهيا وجب ان يكون
تصور اصل الخبر اولى ان يكون بديهيا قال الشيخ القضية الحملية
هي التي يحكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع او لعدمه له
كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والاول يسمى ايجابا والثاني سلبا
قال مولانا اعلى الله درجته هنا مسائل المسألة الاولى الحمل
قسمان حمل مواطاة كقولنا المتحرك جسم وحمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك اما حمل
المواطاة فليس معناه ان المحمول حكم بوجوده للموضوع فانا لا نقول الجسم حصل للمتحرك
وذلك لان المتحرك شيء ما له الحركة وذلك الشيء لا يحصل له الجسم بل هو عين الجسم
فكان قوله القضية الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع
لا يصدق في هذا القسم من الحمل المسألة الثانية قوله القضية الحملية هي التي
يحكم فيها بوجود شيء لشيء اعم من قولنا هي التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء آخر ولاجل هذه

الدقيقة دخل في هذا التعريف الحكم بوجود شيء في نفسه والحكم بوجود شيء آخر له
المسألة الثالثة السلب رفع الحمل ورفع الحمل لا يكون حملا لكن السالبة
انما سميت حملية لكونها مشتملة للمحمول لا لاجل حصول الحمل قال الشيخ
القضية الشرطية المتصلة هي التي يحكم فيها بتلو
قضية تسمى تاليا لقضية اخرى تسمى مقدما او لا تلوه
والاول هو الايجاب كقولك ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني هو السلب كقولك
ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
التفسير قال مولانا الامام العالم رضي الله عنه هاهنا سؤالات
السؤال الاول الحكم على الشيء بالشيء يعتمد كون المحكوم عليه
ثابتا حال حصول ذلك الحكم وكون المحكوم به ثابتا حال حصول ذلك الحكم
فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم عليه بكونه تاليا هو القضية من حيث انها
قضية لوجب ان يكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما
وتاليا ومعلوم انه ليس كذلك اما اولا فلانهم نصوا في كتبهم على ان عند دخول حرف
الشرط على القضية فانها لا تبقى قضية وعند دخول حرف الجزاء على القضية الاخرى
فانها ما تبقى قضية واما ثانيا فلان شرط كون القضية قضية كونها محتملة للصدق
والكذب ومعلوم ان المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه والتالي
وحده مع دخول حرف الجزاء عليه لا يقبل التصديق والتكذيب فثبت ان المحكوم
عليه بكونه مستلزما ليس هو القضية والمحكوم عليه بكونه لازما ليس هو القضية بل المراد

من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود هو ان طلوع الشمس يستلزم وجود
النهار واذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارات كانت حملية فثبت انه
لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا بمحض العبارة **السؤال
الثاني** انا اذا قلنا القضية القائلة لازمة للقضية القائلة الاخرى
فهذه القضية حملية بالاتفاق مع انا حكمنا فيها بالازمة قضية لقضية اخرى فان قالوا
هذا يلزم لو انه قال القضية الشرطية هي التي حكم فيها بلزوم قضية لقضية اخرى
وهو لم يقل هكذا بل قال هي التي حكم فيها بلزوم قضية تسمى تاليا لقضية اخرى
تسمى مقدما وكون الملزوم مسمى بالمقدم وكون اللازم مسمى تاليا انما يكون اذا كان
ذلك الملزوم وذلك اللازم جزئين للقضية الشرطية فنقول حينئذ لا يمكن
تعريف كون المقدم مقدما وكون التالي تاليا الا بالشرطية فاذا عرفنا الشرطية
بهما لزم الدور وهو باطل **قال الشيخ** الشرطية المنفصلة
هي التي يحكم فيها بالتنافي تصديقا في العناد او سلب
ذلك مثال الاول اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون فردا مثال الثاني ليس اما ان يكون
هذا العدد زوجا واما ان ثس **التفسير
قال** مولانا افضل العالم سلطان المحققين اعلى الله درجته هذا الكلام معترض
عليه من وجوه **الوجه الاول** انه ليس كل قضية حكم فيها بالتنافي
تصديقا في العناد فهي منفصلة الا ترى انا نقول كون العدد زوجا ينافي كونه فردا
فهذه قضية حملية مع انا حكمنا فيها بالتعاند والتنافي وايضا فاذا قلنا ليس الستة

اذا كان العدد فردا كان منقسما بمتساويين او قلنا كلما كان العدد فردا فهو غير
منقسم بمتساويين فهذا حكمنا فيه بالتنافي مع انها ليست شرطية منفصلة بل متصلة
السؤال الثاني ان المنفصلة الحقيقية كقولنا هذا العدد اما
ان يكون زوجا او فردا لا يكفي في كونها منفصلة حصول الحكم بوقوع التعاند بين
اجزائها فان هذه منفصلة حصل التعاند بين اجزائها مع انها ليست منفصلة حقيقية
بل الشرط في كونها منفصلة حقيقية ان يكون اجزاؤها ممتنعة الاجتماع ممتنعة
الارتفاع فهذا الشرط لا بد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقي **السؤال
الثالث** انه لا فرق بين قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا
الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا كان كذلك فحينئذ
يرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا المجموع قضيتين حمليتين هذه العبارات
المخصوصة فان كان التفاوت ليس الا هذا القدر فهو ضعيف لان التفاوت
في العبارات المحضة غير ملتفت اليه وان كان في امر معقول حقيقي فلا بد من
الاشارة اليه والقوم ما ذكروا ذلك البتة **قال الشيخ** القضايا
الحملية ثمانية ثم اخذ بذكرها مع امثلتها **التفسير قال**
مولانا امام العالم اعلى الله درجته موضوع القضية اما ان يكون شخصيا او كليا
وبتقدير كونه كليا فاما ان لا يبين فيه كمية الحكم واما ان يبين ان الحكم ثابت
في كل افراده او لما ان يبين ان الحكم ثابت في بعض افراده فهذه اربعة وكل واحد
منها فاما ان يكون محكوما عليه بالايجاب او السلب فالمجموع ثمانية مثال
الشخصية الموجبة قولنا زيد كاتب مثال الشخصية السالبة قولنا زيد ليس بكاتب

مثال المهملة الموجبة قولنا الانسان كاتب مثال المهملة السالبة قولنا الانسان
ليس كاتب مثال الكلية الموجبة قولنا كل انسان كاتب مثال الكلية السالبة
قولنا لا شيء من الناس كاتب مثال الجزئية الموجبة قولنا بعض الناس كاتب
مثال الجزئية السالبة قولنا ليس كل انسان كاتب او قولنا بعض الناس ليس
كاتب او قولنا ليس بعض الناس كاتب فهذا هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية
في هذا المقالة وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** كل قضية موجبة فلها
ب
اجزاء ثلثة ذات الموضوع وذات المحمول والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما بكون
احدهما موضوعا للاخر وكون ذلك الاخر محمولا عليه والدليل عليه انا اذا قلنا
السما كرة فالمعقول من السما امر والمعقول من الكرة امر اخر
والمعقول من كون السما موصوفة بانها كرة امر ثالث بدليل انه يصح تعقل ماهية السما
وماهية الكرة مع الذهول عن كون السما موصوفا بانها كرة والمعلوم مغاير للمجهول
وايضا فالمثبت اذا اثبت ان السما كرة فاثباته متوجه الى هذه النسبة والمبطل
اذا ابطل ان السما كرة فابطاله متوجه الى هذه النسبة فثبت ان هذه النسبة
مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول فاذا قلنا الجسم له سواد
فالجسم هو الموضوع والسواد في الحقيقة هو المحمول وقولنا له الصيغة الدالة
على هذه النسبة المخصوصة وقد يجري في كلام الشيخ ان السواد ليس بمحمول بل
المحمول هو الاسود وهذا عندي ضعيف لان هاهنا ذات قايمة بالنفس وصفة
قايمة بتلك الذات وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة فالمحمول هو هذه
الموصوفية اما الصفة فليست الا الاسود والسواد واذا عرف

هذا فنقول ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه كانت النسبة خارجة عن المسمى
فحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة اما اذا كان المراد من المحمول
ما ذكره الشيخ كانت النسبة المخصوصة احد اجزاء المعنى المفهوم من المحمول واذا
كان الامر كذلك فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة رابطة فلا يصح ان
يقال زيد هو كاتب لان لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة فكان
افرادها بلفظ اخر تكريرا محضا **السؤال الثاني** انه ليس كل
قضية وردت فيها لفظ السلب كانت سالبة بل نقول القضية ثلاثية او ثنائية
فان كانت ثلثية نظر فان كان حرف الربط مقدما على حرف السلب مقدما
كانت القضية سالبة وذلك لان حرف السلب دفع ذلك الربط واذا فطن
بما ذكرنا الفرق بين السالبة البسيطة وبين الموجبة المعدولة وهذا الفرق من
المهمات لانا نقول الشرط في انتاج الشكل الاول كون صغراه موجبة ثم ان
الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة ولولا الفرق بين الموجبة المعدولة
وبين السالبة البسيطة والا لم يتم هذا الكلام وان كانت القضية ثنائية فلا يتميز السالبة
عن المعدولة الا بطريقين اما بالنية او بتخصيص بعض الالفاظ بالسلب والبعض
الاخر بالعدول **المسئلة الثانية** المهملة في قوة الجزئية فاذا قلت الانسان
ضاحك فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك في وقت
من الاوقات لان السلب العام الذي لم ينافي اصل الايجاب ولا يتوقف صدقه
على كون الكل موصوفا بذلك فلا جرم اخذ والضروري واطرحوا اللاضروري
فيه وقالوا المهملة في حكم الجزئية والله اعلم **المسئلة الثالثة** الموجبة الكلية

كقولنا كل ج ب له شرائط بحسب موضوعه وشرائط بحسب محموله ولنذكر الان
الشرائط المعتبرة في جانب الموضوع وهي ستة **الاول** انا اذا قلنا كل ج
فلا نعني به الجيم الكلي ولا كل الجيمات من حيث انه كل بل المراد كل واحد واحد
من الجيمات وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلثة في باب الكلي والجزئي
الثاني انا اذا قلنا كل ج فلا نعني به الشيء الذي حقيقته انه ج ولا نعني
به الشيء الذي يكون موصوفا بانه ج واعلم انا اذا قلنا المراد من قولنا كل
ج اي كل ما كان موصوفا بانه ج لزمنا التسلسل وذلك لانا لو سمينا ذلك الشيء
الموصوف بالجيمية باسم وليكن هو د فاذا قلنا د فقد عنينا به ايضا ما يكون
موصوفا بانه د والكلام فيه كما تقدم ويلزم ان يكون كل شيء موصوفا بصفات اخر الى لا
نهاية وهو محال واما ان قلنا المراد من قولنا كل ج اي كل ما حقيقته وماهيته
انه ج لزمنا ان لا ينعقد القياس المنتج البتة لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب آ
فقولنا في الكبرى وكل ب آ وجب ان يكون معناه وكل ما كان موصوفا بانه ب
فانه محكوم عليه بانه آ حتى يندرج الاصغر تحت هذا الحكم اذ لو لم يكن المراد ذلك
بل كان المراد ان نفس كونه ب محكوم عليه بالالف لم يلزم اندراج الاصغر
في هذا الحكم فلم يلزم ثبوت الاكبر للاصغر فاما اذا قلنا المراد من قولنا كل ج وهو
ان كل شيء صدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان امرا اخر موصوفا
بانه ج تخلص بهذا التفسير من كل تلك الاشكالات **الشرط الثالث**
اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما يكون ج دائما او وقتا ما او بحسب شرط ما ولكن
لان الذي صدق عليه انه ج اعم من الذي صدق عليه انه ج دائما او لا دائما

او بحسب وقت او بحسب شرط هذا هو المذكور في الكتب وللقائل ان يقول انا اذا
اردنا نأخذ الوصف الذي جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام وجب
ان ناخذ على هذا الوجه الا ان ذلك غير واجب فان لنا ان نقول كل ما يكون
موصوفا بالوصف الفلاني بدوام حاله عن الضرورة فهو كذا او كل ما كان موصوفا
بالوصف الفلاني مع شرط اللادوام فهو كذا وبالجملة فجميع الجهات التي نعتبرها
في كيفية ثبوت المحمول للموضوع يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي جعل
الموضوع معه موضوعا واذا اعتبرنا هذه الجهات في وصف الموضوع وفي اثبات
المحمول له وركبنا البعض من البعض كثرت الاقسام كثرة عظيمة **الشرط الرابع**
قالوا اذا قلنا كل ج فلا نعني به ما يكون موصوفا بانه ج في الخارج اذ لو كان المراد ذلك
لكنا اذا قدرنا موت الافراس بالكلية حتى لم يبق فرس اصلا لحسد وجب ان يكذب
قولنا كل فرس حيوان قالوا بل المراد من قولنا كل ج ما يكون جيما بحسب الفرض
العقلي واقول هذا الكلام يحتاج الى مزيد تفسير وتلخيص وتحقيقه انه قد يراد
بالجيم ما يكون جيما في الاعيان وقد يراد به الامر الذي لو وجد في الاعيان كان
جيما فان عنينا بقولنا كل ج المفهوم الاول فعند موت الافراس بالكلية لا يصدق
ان كل فرس حيوان اما لو عنينا المعنى الثاني صدق قولنا كل فرس حيوان
سواء حصل الفرس في الوجود الخارجي او لم يحصل **الشرط الخامس**
زعم الشيخ ابو نصر الفارابي ان قولنا كل ج اي كل ما يمكن ان يكون ج ولما
اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين الممكنتين قياسا بينا
مثل قولنا كل ج يمكن ان يكون ب ثم قلنا كل ب يمكن ان يكون آ فهذا

ثم اما جانبنا ان كل ج يمكن ان يكون آ لان الصغرى دلت على ان الاصغر
ممكن الاتصاف بالاوسط ثم اذا قلنا وكل ا وسط فانه يمكن ان يكون موصوفا
بالاكبر فعسانا به كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط فحينئذ يدخل الاصغر
تحت الاوسط دخولا بينا فيكون القياس كاملا واما الشيخ ابو على فانه قال
ان قولنا كل ج الشرط فيه ان يكون ج بالفعل ولو في وقت واحد فان لم يكن
كذلك فانه لا يصدق عليه انه ج واما القياس المولف من مقدمتين ممكنتين
فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق الذي ذكره الشيخ ابو نصر الفارابي فانه بين بطرق
اخرى **الشرط السادس** اذا قلنا كل ج يحتمل ان يكون المراد
كل ما يصدق عليه انه ج سوا كان حال كونه ج او قبله او بعده ويحتمل ان يكون
المراد كل ما يصدق عليه انه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين ان هذا التقدير
الاول يصح ان يقال كل نائم مستيقظ وعلى التقدير الثاني لا يصح ذلك
فهذا جملة الكلام في شرائط الموضوع **المسئلة الرابعة** في بيان الاحوال
المعتبرة في جانب المحمول اعلم ان ثبوت المحمول للموضوع اما ان يكون على
سبيل الوجوب او على سبيل الامتناع او على سبيل الامكان وهو ان لا يكون
واجب الثبوت لذلك الموضوع ولا واجب العدم له فالاول هو الواجب
والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن ثم ان الممكن قد يكون دائم الثبوت
وقد يكون اكثري الثبوت وقد يكون متساوي الثبوت وقد يكون اقلي الثبوت
وقد يكون دائم العدم والله اعلم **المسئلة الخامسة** المطلوب سوى
الوجوب والامتناع والامكان من الجهات وتحقيق الكلام فيه ان هذه المفهومات

٤٠

اللذة ليست ماهيات مستقلة بانفسها قائمة بالذات فاما لجعل موجودا لكون في
نفسه سوادا او بياضا او حجرا او مثلثا لكن لا لجعل موجودا لكون في نفسه مجردا ذاته وحي
او امتناع او امكان في العلم تنبيه لا يستأبد بمعنى اذا عرفت هذا فنقول اذا اسندنا
امرا الى امر بالنفي او بالاثبات فاحد الامرين هو الموضوع والثاني هو المحمول
وذلك الاسناد هو الارتباط ثم ان ذلك الارتباط كيفية من كيفياته ونعت من
نعوته وهذا هو المراد من قولنا ان هذه المعاني جهات للقضايا والله اعلم
المسئلة السادسة ضرورة الايجاب وضرورة السلب مشتركان
في مسمى الضرورة والاحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة في كل واحد من هذين
القسمين فنقول لكل شيء ضرورتان احديهما المتقدمة بالرتبة على الوجود
والثانية المتاخرة بالرتبة عن الوجود اما القسم الاول فنقول كل محمول حصل في
الموضوع فان ذلك الحصول يجب ان يكون مسبوقا بالضرورة فانه ثبت في الحكمة
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فنقول المقتضي لتلك الضرورة اما ذات الموضوع
او صفة من الصفات القائمة به او وقت من اوقاته او شيء دائم مغاير لهذه الاقسام
الثلثة **اما القسم الاول** وهو ان تكون ذات الموضوع علة لكون ذلك
المحمول ضروري الثبوت له فهذه هي الضرورية الذاتية الحقيقية ويجب ان يعلم
ان كل ما كان ضروريا بهذا التفسير فانه يكون دائما ولا ينعكس ثم نقول تلك الذات
ان كانت واجبة التحقق ازلا وابدا كان ذلك المحمول ايضا كذلك كقولنا الله
حي وان لم تكن واجبة التحقق ازلا وابدا كان المحمول واجب الثبوت في جميع اوقات
وجوده كقولنا الجسم يجب ان يكون حاصلا في الحيز **واما القسم الثاني**

وهو ان يكون المقتضى لتلك الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع فهاهنا
اما ان يكون هذه الصفة واجب الثبوت لتلك الذات او لا يكون كذلك
فان كان الاول كان المحمول واجب الثبوت لتلك الذات دائما والضروري
للضروري للشيء يجب ان يكون ضروريا لذلك الشيء وان كان الثاني وهو ان لا
يكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات فهاهنا لا يعرف ان ذلك
المحمول ضروري الثبوت للذات ام لا وذلك لانا لما حكمنا ان تلك الصفة
مستلزمة لذلك المحمول كان المعتبر ان يقال كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات
فانه يجب حصول المحمول الفلاني لهذه الذات فان قلنا لكن تلك الصفة حصلت
لهذه الذات فهذا يصح ان ذلك المحمول يكون حاصلا لتلك الذات لان استثناء
عين المقدم ينتج عين التالي اما اذا قلنا لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه
الذات لم ينتج شيئا لان استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا بل لو زدنا في هذه القضية
شرطا اخر وهو ان يقول كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه
يجب اتصافه بالمحمول الفلاني وكلما زالت هذه الصفة فانه لا يبقى وجوب حصول
ذلك المحمول لتلك الذات ففي هذه الصورة اذا زالت الصفة وجب الحكم بزوال
ضرورة ذلك المحمول اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة
بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني واقتصرنا على هذا القول فهذه
القضية نسميها بالمشروطة العامة اما القسم الثالث وهو ان يكون
المقتضي لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من اوقات دوام ذات
الموضوع في ذلك الوقت ان كان معينا فهو كقولنا بالضرورة القمر منكسف في وقت

الا اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني ...

معين وان كان غير معين فهو كقولنا بالضرورة الانسان متنفس اما
القسم الرابع وهو ان لا يحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بوصف من
اوصافها ولا في شيء من اوقاتها فهذا المحمول لا يكون ضروريا اصلا الا بحسب
سلب عن الذات ومثل هذا لا نسميه ضروريا ولكنه في الحقيقة غير خال
عن الضرورة لانه لما ثبت في الحكمة ان الشيء يجب او لا لم يوجد واما فهذا الشيء
لما وجد علمنا انه كان قد وجب او لا من سبب من خارج فهذا كله بيان اقسام
الضرورة السابقة على الوجود اما الضرورة اللاحقة للحصول المرتبة عليه
فهذا هو الذي يسمى ضروريا بحسب المحمول وتحقيق القول فيه ان يقال الشيء اما ان
يكون موجودا واما ان يكون معدوما فان كان موجودا فوجوده ينافي عدمه
لان الشيء الواحد في الحال الواحد لا يكون موجودا معدوما معا واذا كان وجوده
منافيا لعدمه كان منافيا ايضا لامكان عدمه ومنافاة امكان العدم هو ضرورة
الوجود فثبت ان كونه موجودا يقتضي ان يكون واجب الوجود وان كان
معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده فيقتضي وجوب
عدمه فثبت ان كونه معدوما يقتضي ان يكون واجب العدم فظهر بهذا صدق
قولنا زيد بالضرورة ماشي ما دام ماشيا فهذا تحقيق الكلام فيه ومن البله
المغفلين من قال قول القائل زيد بالضرورة ماشي ما دام ماشيا من باب ايضاح
الواضحات ومثل هذا لا يليق ذكره بالعقلاء وبالغ في الكسب وزعم ان هذا يجري
مجرى العيب العظيم واعلم انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف ان
الامر كذلك بل المقصود منه شيء اخر وهو انه قد يقع الاشتباه في شيء معين انه هل هو

ضروري الثبوت أم لا فمعناه أنه كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة
وحينئذ تشتد الخصام وتقوى النزاع فأما من كان عارفا بالفرق بين هذين النوعين
من الضرورة فإنه لا تشتبه عليه ذلك ومثاله أنا إذا أثبتنا بالبرهان أن العالم
ممكن الوجود لذاته فربما قال السائل هذا محال لأن العالم إن كان موجودا فهو
حال وجوده يكون واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود وإن
كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود لا ممكن الوجود فإذا كان لا حال
له سوى الوجود والعدم وثبت أن كل واحد منهما ينافي كونه ممكنا ثبت أن
القول بالإمكان محال فجوابه بأن الذي ادعيناه نفي الوجوب السابق
على الوجود والذي ادعيتموه إثبات الوجوب المتأخر عن الوجود المرتب ولا منافاة
بين البابين ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق ووجوب اللاحق
لما أمكن دفع هذه العقدة والله أعلم **المسألة السابعة** الإمكان
قد نعني به سلب الضرورة عن أحد الطرفين فإن سلبنا الضرورة عن طرف الوجود
عبرنا عنه بقولنا يمكن أن يكون بمعنى أنه لا يمتنع وجوده وحينئذ يدخل فيه
الواجب لذاته فإن سلبنا الضرورة عن طرف العدم عبرنا عنه بقولنا يمكن
أن لا يكون بمعنى أنه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته وهاهنا
دقيقة وهي أنه لا يلزم من صدق قولنا يمكن أن يكون بهذا التفسير صدق
قولنا يمكن أن لا يكون بهذا التفسير وذلك ظاهر عند التأمل وهذا المعنى هو
المسمى بالإمكان العام وقد نعني به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات
فيكون معنى قولنا يمكن أن يكون وأن لا يكون هو أنه لا ضرورة بحسب

الذات لا في الوجود ولا في العدم ولكن قد يدخل فيه الضرورة بحسب الوصف
وبحسب الوقت وهذا المعنى هو المسمى بالإمكان الخاص وقد نعني به سلب الضرورة
بحسب الذات وبحسب الوقت وبحسب الوصف وهذا هو المسمى بالممكن الأخص
واعلم أن من وقف على هذه المقدمات الثلاثة علم بالضرورة أن هذا الثالث
أخص من الثاني والثاني أخص من الأول واعلم أن قوما منهم لما لم يعرفوا الفرق
بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة ثم إنهم علموا أن الشيء إن كان موجودا
فهو حال وجوده يكون واجب الوجود وما يكون واجبا لا يكون ممكنا وإن
كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم وما يكون واجب العدم
لا يكون ممكن الوجود فعند هذا قالوا الشيء بالنسبة إلى الزمان الحاضر يمتنع أن
يكون ممكن الوجود أو ممكن العدم بل هذا الإمكان إنما يحصل بالنسبة إلى الزمان
المستقبل مثل أن يقال هذا الشخص الذي هو الآن حي يمكن أن يبقى في الزمان
الثاني حيا ويمكن أن لا يبقى حيا وسموا هذا بالإمكان الاستقبالي وزعموا أن الإ
مكان لا يعقل ولا يتقرر إلا على هذا الوجه أما الحكماء فقد زعموا أن الإمكان
الحالي معقول والشبهة المذكورة إنما وقعت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة
المتقدمة على الحصول والضرورة المتأخرة عن الحصول أما الإمكان بهذا الوجه الأول
فهو أيضا اعتبار صحيح ومن العقلاء من قال الإمكان لا يعقل إلا على هذا الوجه لأو
فأما على هذا الوجه الثاني فهو باطل لأن قولنا إن هذا الشيء يمكن أن يبقى في
الزمان المستقبل إما أن يكون المراد منه أنه في الحال الحاضر يمكن أن يبقى
في الزمان المستقبل أو المراد منه إذا جاء ذلك المستقبل وحضر فإنه عند

ذلك الحصر يمكن ان يتعين فان كان المراد هو الاول فهو محال لان وقوع التغير
في المستقبل مشروط بحصول المستقبل وحصول المستقبل في الحال محال فيكون
التغير الواقع في المستقبل ممتنع الحصول في الحال واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا
لان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا وان كان المراد هو الثاني
فهو محال لان المستقبل اذا حضر صار حاضرا حالا فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة
الى الحال لامتنع حصوله في المستقبل بعد صيرورته حاضرا حالا فهذا ما في هذا الموضع
والله اعلم بالصواب

المسألة الثامنة

اعلم ان الضرورة والامكان
قد يراد بهما اعتبار حال الشيء في نفسه وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء في الذهن
اما الاول فهو ان يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت
في نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العقول والافهام واما الثاني
فهو ان يكون المعتبر هو كيفية حكم العقل بذلك فان حكم حكما جزما فذاك هو
الضروري بحسب الذهن وان توقف ولم يجزم بالحكم فذاك هو الممكن بحسب
الذهن والفرق بين الامرين ان كون العالم قديما اما ان يكون ممتنعا في نفس
الامر او يكون واجبا في نفس الامر فاما ان يكون جائزا في نفس الامر فذاك باطل لان
كون الشيء منتقلا من القدم الى الحدوث ومن الحدوث الى القدم امر ممتنع في
نفسه فثبت ان اتصاف العالم بالقدم ليس على سبيل الامكان في نفس الامر
البتة فاما في الذهن فالامكان قائم لانه قبل قيام الدليل على احد الطرفين
يكون كل واحد منهما مجوزا فهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم فثبت ان
الجواز والامكان بحسب الامر في نفسه غير حاصل فثبت ان الجواز والامكان

بحسب الذهن والعقل حاصل فوجب القطع بان الامكان في نفس الامر مغاير
للامكان الذهني وان حاصل الامر في الجواز الذهني الشك والتوقف عن الحكم
اما الجواز بحسب الامر فهو جزم الذهن بانه في نفسه غير ممتنع اصلا فثبت بما ذكرنا
ان الشيء قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن
واما عكسه وهو ان يكون الشيء ممكنا في نفسه وان كان واجب الثبوت في الذهن
فهذا الصاكر الوجود وذلك ايضا دل على الفرق المذكور

المسألة التاسعة

في اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها اعلم انا قبل الخوض
في المقصود نقدم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان القضية لا تكون قضية الا اذا
نسب محمولها الى موضوعها اما بالايجاب او بالسلب فهذا القدر لا بد منه لتصير
القضية قضية فاما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب اعني بيان ان ذلك الثبوت
ضروري او ممكن او دائم او موقت فذلك مما لا حاجة في كون القضية قضية
الى ذكرها المقدمة الثانية انك قد عرفت ان كل ضروري فهو دائم لكن
ليس كل دائم ضروريا فانه قد يكون دائما لاجل وجود السبب المنفصل وعلى
هذا التقدير فيكون الضروري اخص من الدائم فيكون اللادائم اخص من اللاضروري
لما ثبت ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول
اذا حكمنا بكون موضوع متصفا فاما ان لا يذكر بعده كيفية ذلك الاتصاف او يذكر
فان كان الاول فهو القضية المسماة بالمطلقة العامة فان الثابت
بالضرورة والثابت لا بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما مشتركة في
اصل الثبوت فالحكم باصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شيء من هذه القيود

المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما واما ان ذكرنا في القضية كيفية ذلك
الثبوت فتلك الكيفية اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما
تركب من بعض هذه الاقسام مع بعض اما بيان ان تلك الكيفية هي الضرورة
فان ذكرنا ان ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضروري ضرورة حاصلة بحسب
ذات الموضوع فهذه القضية هي المسماة **بالضرورة المطلقة**
وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف العنواني للموضوع
فهي التي سميناها **بالمشروطة العامة** وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري
الثبوت بحسب الوصف العنواني وغير ضروري الثبوت بحسب الذات فهي
التي سميناها **بالمشروطة الخاصة** وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري
الثبوت بحسب وقت غير معين فهي **الوقتية** وان ذكرنا ان هذا ضروري
الثبوت بحسب وقت غير معين فهي **المنتشرة** واما بيان ان تلك
الكيفية هي الدوام فان ذكرنا ان المحمول دائم بدوام ذات الموضوع فهذه القضية
الدائمة المطلقة وان ذكرنا ان المحمول دائم بدوام الوصف العنواني
لذات الموضوع فهذه القضية هي **العرفية العامة** وقد تسمى
بالمطلقة المنعكسة بسبب ان السالبة الكلية اذا كانت مطلقة
عامة لم تنعكس اما اذا كانت من هذا الباب فانها تنعكس فان ذكرنا ان المحمول
يدوم بدوام الوصف العنواني ولا يدوم بدوام ذات الموضوع فهي
العرفية الخاصة واما بيان ان تلك الكيفية هي الامكان
فهي اما بالامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي واما

بيان ان تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللاضرورة فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف
بهذا المحمول بشرط ان لا يكون ضروري الثبوت له وعلى هذا التقدير فانه يدخل
فيه غير الدائم والدائم الخالي عن الضرورة ونحن سمينا هذه القضية **بالوجو
دية اللاضرورية** اما بيان ان تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللا
دوام فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط ان لا يكون دائم
الثبوت له ونحن سمينا هذه القضية **بالوجودية اللادائمة**
ولا شك انها اخص من الوجودية اللاضرورية فمجموع القضايا المذكورة ها هنا هي
هذه ا الضرورية ب المشروطة العامة ج المشروطة الخاصة د الوقتية
ه المنتشرة و الدائمة ز العرفية العامة ح العرفية الخاصة ط الوجودية
اللاضرورية ي الوجودية اللادائمة يا الممكن العام يب الممكن الخاص
يج الممكن الاخص يد الممكن الاستقبالي يه المطلقة العامة والله اعلم
المسألة العاشرة في بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة اعلم انا اذا قلنا ج
يمكن ان يكون ب فالجيم هو الموضوع ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا
المحمول هو قولنا يمكن ان يكون ب وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء وجعلنا
الامكان جهة لذلك الحمل اما على التقدير الاول فهذه القضية يكون في
الحقيقة مطلقة عامة وذلك لانا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ولم نبين ان حمل
هذا الامكان على ذلك الموضوع اهو بالامكان ام بالوجوب وليس لقائل ان يقول
انا نعلم بعقولنا ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة وذلك لان العبرة
في كون القضية مطلقة وموجهة بان يكون الجهة مذكورة في اللفظ او غير مذكورة

اذ لو كفى فى كونهما موجبة حصول تلك الكيفية فى نفس الامر لكان كل قضية
موجبة ولم يكن شىء منهما مطلقة ولما على التقدير الثانى فان القضية الممكنة يصير
وجودية لا ضرورية وذلك لانا لما حكمنا ان هذا الامكان جهة للحمل الى نفس
المحمول وجب وجود شىء اخر يكون هو المحمول فيصير تقدير قضيتنا قولنا كل ج
يمكن ان يكون ب هو ان الجيم موصوف بالبا اتصافا مع نعت الامكان
ولا معنى للوجودية اللاضرورية الا ذلك فثبت انه على كلى التقديرين
لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن سائر القضايا والله اعلم

المسئلة الحادية عشر

فى بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب اعلم انا اذا قلنا بالضرورة كل ج ب
او قلنا بالامكان كل ج ب فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون الجهة جهة
لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد واحد من احاد ذلك الموضوع
والثانى ان يكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك الاحاد
من حيث انه كل والفرق بين البابين ظاهر ويقربه من وجهين الاول
ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد واحد واذا كان كذلك لم يكن
الحكم على احدهما عين الحكم على الاخر اقصى ما فى الباب انه يلزم من صدق الحكم
فى احدهما صدق الحكم فى الاخر الا ان هذا لا يمنع من وقوع التغاير فى الحكم
الثانى وهو ان العلم الضرورى حاصل بانه لا يمتنع فى كل واحد واحد
من الناس الموجودين من لدن ادم الى وقت المغرب الخبز مع الليل (?) فاما ان الكل من
حيث انه كل هل يمكن ذلك فيه ام لا فهو محل الشك والمعلوم مغاير للمشكوك

لا محالة

المسئلة الثانية عشر

اعلم انه فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس بالامكان فان الاول
يفيد السلب مع حصول قيد الامكان والثانى يفيد دفع الامكان وكذلك
فرق بين قولنا بالوجوب ليس وبين قولنا ليس بالوجوب فان الاول
يفيد السلب مع حصول الوجوب والثانى يفيد دفع الوجوب وهذا
الفرق امر ظاهر جلى والشيخ كرره فى اكثر كتبه وبالغ فى التحذير عن اهماله ولقد
رايت فى كتاب المباحثات ان بهمنيار طلب منه دليلا على ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد فكتب اليه ان الشىء الواحد لو صدر عنه ا و ب
لكن ب ليس ا فيلزم ان يقال صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا وذلك متناقض
فقلت هذا ليس بشىء لانه اذا كان الالزام ان الذى صدر عنه شىء فقد
صدر عنه ايضا ما ليس ذلك الشىء فهذا حق لكن لم قلتم انه باطل فانه ليس
النزاع الا فيه وان كان الالزام هو ان الذى صدر عنه شىء لم يصدر عنه
ذلك الشىء فان قلتم لما صدق ان الشىء الذى صدر عنه شىء صدر عنه ما ليس
ذلك الشىء لزم ان يصدق ان الذى صدر عنه شىء لم يصدر عنه ذلك الشىء
فلم قلتم ان هذا لازم والدليل عليه انه لا يلزم من صدق قولنا بالامكان
ليس صدق قولنا ليس بالامكان ولا من صدق قولنا بالوجوب ليس صدق قولنا
ليس بالوجوب فكذلك لا يلزم من صدق قولنا صدر عنه ما ليس كذا صدق قولنا
لم يصدر عنه كذا والله تعالى اعلم بالصواب

قال قوم القضية لا تصدق كليه الايجاب الا اذا صدق دايمة الايجاب و الا
فليصدق السلب في بعض الازمنة لبعض الافراد فحينئذ تصدق السلب الجزئي
لكن صدق السلب الجزئي ينافي صدق الايجاب الكلي بل لملك ان من ذكر ايجابا
كليا فاراد آخران يكذبه فيه فانه يذكر السلب الجزئي مثلا ان القضية لا تصدق
كليه الا اذا صدقت دايمه وقال الاكثرون انا اذا قلنا كل كذا فمعناه انه لا
فرد يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول سوا كان من
باب الدوام او اللادوام او الوجوب او الامكان و اذا كان الامر كذلك ثبت
ان الكليه لا توجب الدوام واعلم ان البحث لفظي والقول الثاني اقرب

اتفقوا على ان الدوام في الحركات مما يحصل بدون الضرورة اما في الكليات
فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل الا مع الضرورة وعندي ان ذلك غير لازم والدليل
عليه ان جميع افراد النوع الواحد يجب ان يكون حكمها واحدا فاذا ثبت انه يجوز في
حق بعض تلك الافراد حصول الدوام الخالي عن الضرورة وجب ان يكون هذه
التجويز فاما في حق الكل فيجب تجويز حصول الدوام الخالي عن الضرورة في حق جميع
الافراد والله اعلم

الحق عندي ان القضية لا يمكن الحكم عليها على سبيل الكليه الا اذا كانت ضروريه
والدليل عليه ان قولنا كل ج ب لا نعني به كل ما دخل في الوجود من احاد الجيم
حتى يكون الحصر واما اذا تأملت هذه الكليه بل نعني به كل ما اذا وجد فانه يصدق
عليه عند وجوده انه ج فلو لم يكن ذلك الحكم ضروريا فكيف نعلم انه ابدا يكون كذلك

ب ان الحكم الجزم الكلي لا يمكن الا اذا كان ضروريا فان قالوا السنا
نقول كل كوكب شارق وغارب مع ان هذا الحكم ليس فيه ضروري قلنا
بل هو ضروري بحسب وقت فاما الذين يعتقدون انه غير ضروري فانهم لا يمكنهم
ان يحكموا بهذا الحكم الكلي على سبيل الجزم

المشهور ان اعم القضايا هي الممكنة العامة وبعده المطلقة العامة ولي فيه اشكال وذلك
لان القضية الممكنة العامة اما ان يكون الامكان محمولا فيها او اما ان يكون
الامكان جهة فيها للحمل فان كان الامكان محمولا فيها فهذه القضية في الحقيقة مطلقة
عامة لانا اثبتنا محمولها وهو ذلك الامكان الذي هو ضعيف وما بينا كيفية ذلك الاثبات
ولا معنى للمطلق العام الا ذلك واما ان كان الامكان جهة للحمل فلا بد وان
يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشي مثلا اذا قلنا بالامكان العام كل ج ب
فان لم يكن هذا الامكان محمولا كان المحمول هو نفس الباء فيصير معناه ان الباء ثابت
للجيم بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت له وهذا الشرط كالهذيان لان كل ما كان
ثابتا للشي لم يكن ممتنع الثبوت له فكان اعتبار هذا الشرط عبثا

المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام ان يكون سلبا او
ثبوتا لقايل ان يقول انه سلب محض لانه محمول على الامكان الخاص والامكان
الخاص سلب مع انه محمول على العدم والمحمول على العدم عدم مع ان الامكان
العام مفهوم عدمي اما قولنا الامكان العام محمول على الامكان الخاص
وظاهر واما قولنا الامكان الخاص عدمي فلانه لو كان امرا ثابتا لكان ممكنا
لذاته وكان امكانه زايدا عليه ولزم التسلسل واما قولنا المحمول على العدم

عدم فهو ايضا ظاهر لا امتناع تمام الوجود بالعدم ولقائل ايضا ان يقول المفهوم
من قولنا ممكن بالامكان العام ان يكون هو انه لا يمتنع وجوده فهو عبارة عن سلب
الامتناع والامتناع عدم محض وسلب العدم ثبوت فالامكان العام مفهوم ثبوتي
ثم بعد ان يكون ثبوتيا لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات وللامكان الخاص
اذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب بالذات عن الامكان الخاص بفصل وكل
ما يكون كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن لذاته فيلزم ان يكون الوجوب
بالذات ممكنا بالذات هذا خلف

اعلم انا لما استقصينا الكلام في الكلي الموجب فلنذكر الآن شيئا من احكام الكلي السالب
فنقول قد ذكرنا انا اذا قلنا كل ج ب فمعناه ان ثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من
غير بيان ان ذلك الثبوت دائم او غير دائم او ضروري او ممكن بل المراد منه هو
القدر المشترك من كل هذه الاقسام وهو اصل الثبوت مع قطع النظر عن تلك
الزوائد وهذا هو الموجبة المطلقة العامة واذا عرفت هذا في الموجبة المطلقة
العامة فافهم مثله في السالبة المطلقة العامة فاذا قلنا لا شيء من ج ب كان معناه
لا شيء من آحاد الحكم الا ويصدق عليه انه سلب عنه الثاني من غير بيان ان ذلك السلب
دائم او غير دائم او بالضرورة او بالامكان وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا لا شيء
من الناس بمتنفس وبضاحك لانه لا احد من الناس الا وسلب عنه التنفس والضحك
في وقت ما ومتى صدق السلب في وقت ما فقد صدق اصل السلب فهذا
هو المراد من السالبة المطلقة العامة واما في العرف فانه يفيد قيدا زائدا على
المفهوم فقولنا لا شيء من ج ب يفيد ان المحمول دائم السلب في جميع زمان حصول

الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا ونحن نسمي هذه السالبة العرفية العامة
وعلى هذا التفسير فقولنا لا شيء من الناس بمتنفس وضاحك يكون كاذبا

السالبة الجزئية يعبر عنها بثلث عبارات **فالعبارة الاولى** قولنا بعض الناس
ليس بكاتب وهذا اشبه بالموجبة المعدولة لان بعض الناس موضوع وقولنا ليس
بكاتب هو المحمول وعلى هذا التقدير يكون القضية موجبة معدولة **والعبارة
الثانية** قولنا بعض الناس ليس بكاتب وهذا اصرح في السلب الجزئي
والعبارة الثالثة قولنا ليس كل الناس كاتبا والمفهوم الاول من هذا
اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل الا ان السلب عن الكل قد يكون لاجل السلب
عن بعض الآحاد وقد يكون لاجل السلب عن جميع الآحاد والاول واجب الاعتبار
والثاني غير واجب الاعتبار فطرحوا المشكوك واكتفوا بالمتيقن فقالوا معناه سلب
الحكم عن البعض وعلى هذا التقدير فمفهوم الاول هو سلب الحكم عن الكل ومعناه
يفيد سلب الحكم عن البعض **واعلم** انه فرق بين قولنا ليس كل وبين قولنا
كل ليس فقولنا ليس كل يفيد سلب العموم وقولنا كل ليس يفيد عموم السلب
وهو بحسب التركيب اللفظي موجبة معدولة والله تعالى اعلم بالصواب

صدق السلب الجزئي لا يمنع من صدق السلب الكلي والدليل عليه ان المنافاة بين
السلب والايجاب اتم من المنافاة بين السلب والسلب واذا كان ثبوت السلب
في جزئي لا يمنع من ثبوت الايجاب في الجزئي الآخر فان لا يمنع من ثبوت السلب

فيه كان اولى وايضا فلو كان سور السلب في جزئي يمنع من ثبوته في الجزئي
الاخر لوجب ان يكون السالبة الكلية كاذبة لانها تفيد حصول ذلك السلب
في جميع الجزئيات ولما لم يكن كذلك علمنا ان سور السلب في جزئي لا يمنع من
ثبوته في جزئي آخر ولا يقتضي حصول الايجاب في الجزئي الاخر واما الذين
قالوا ان تخصيص الشي بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فذلك مبني على عرف
مضطرب فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا لم يحصل هذا الوهم فقولنا
زيد قايم لا يوهم انه غيره ليس بقايم فاذا كان كليا اوهم ذلك فانه اذا قيل الفساق
يجب على الدخول على الامر اوهم ذلك لان الزهاد لم يجب عنه وبالجملة ما يبحث
عن احكام اللغات الخاصة ليس من شان المنطقي والله اعلم

القضية لا بد لها من جزئين وهو الموضوع والمحمول كقولنا زيد قايم ومثل هذه القضية
تسمى ثنائية فان صرح فيها باللفظة الدالة على الارتباط كقوله زيد هو قايم سميت ثلاثية
فان ذكر مع ذلك لفظة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة سميت رباعية
كقولك زيد يمكن ان يكون حيوانا فان قال قايل القضية قد يذكر فيها ما يدل
على كمية الحكم واللفظ الدال على هذه الكمية يسمى سورا وهو في الايجاب الكلي
قولنا كل وفي السلب الكلي لا شي ولا واحد وفي الايجاب الجزئي قولنا
بعض وفي السلب الجزئي قولنا ليس بعض وبعض ليس وليس كل وقد يذكر القضية
خالية عن اللفظ الدال على كمية الحكم وهي القضية المهملة اذا ثبت هذا فنقول انهم
سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا وسموها رباعية اذا كان

اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا فلم لم يسموها خماسية اذا كان اللفظ الدال
على كمية الحكم مذكورا قلنا ذلك لان الارتباط معنى زايد على ذات الموضوع والمحمول
وكذلك الجهة ايضا مفهوم زايد على الارتباط فاما هاهنا السور ليس امرا زايدا على ذات
الموضوع فان قولنا كل حيوان الموضوع فيه هو كل واحد واحد من الحيوانات فالسور
ليس امرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق

الترتيب الصحيح ان يكون الموضوع مقدما في اللفظ ويكون المحمول مذكورا عقيبه لان
الموضوع هو الذات القايمة بالنفس والمحمول حكم من احكامها وحالة من احوالها
فالمعنى مقدم على المحتاج فوجب تقديم الموضوع على المحمول في اللفظ كقولنا الله معبودنا
ومحمد نبينا اما لو عكسنا فانه يفيد في العرف حصر ذلك المحمول في ذلك الموضوع كقولنا
معبودنا الله ونبينا محمد واما اللفظ الرابط فقالوا مكانه الطبيعي وجب ان
يكون متوسطا بين الموضوع والمحمول فيقال زيد هو قايم لان هذا الارتباط نسبة
بينهما فاللفظ الدال عليه يجب ان يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع
والمحمول واما الجهة فالمستحسن في لغة العرب ان يكون مقدمة على اللفظ الرابط
فيقال زيد يجب ان يكون كاتبا هذا هو الكلام في الموجبات واما السوالب
فالقضية ان كانت خالية عن الجهة وجب ان يكون حرف السلب مقدما على
اللفظ الرابط فيقال زيد ليس هو بقايم وان تاخر عن اللفظ الرابط كانت القضية
موجبة معدولة كما سياتي وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة
فاذا قلت يجب ان يكون كذا كان نقيضه بان يقول ليس يجب ان يكون

كذا اما لو تأخر حرف السلب عن الجهة لم يكن ذلك منافيا له بل ان كان ذلك في مادة
الامكان اجتمعا على الصدق كقولك يمكن ان يكون ذلك يمكن ان لا يكون وان
كان في مادة الوجوب امكن اجتماعهما على الكذب كقولك يجب ان لا يكون والله اعلم

في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان ما ليس بخير ففيه عقد انه ليس بخير وفيه عقد انه شر وعقد
انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر لانهما قد يصدقان بل المنافي له عقد
انه خير ولما ثبت ان المنافي لعقد انه ليس بخير ليس الا عقد انه خير وجب ان لا
يكون المنافي لعقد انه خير الا عقد انه ليس بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين **الحجة
الثانية** للخير انه خير وهو ذاتي له وانه ليس بشر وهو عرضي له واعتقاد انه ليس
بخير يرفع اعتقاد انه خير وهو الامر الذاتي واعتقاد انه شر يرفع اعتقاد انه ليس
بشر وهو الامر العرضي والرافع للامر الذاتي اقوى منازعة من الرافع للامر العرضي
فثبت ان اعتقاد انه ليس بخير اقوى معاندة من اعتقاد انه شر **الحجة الثالثة**
الشر لولا انه ليس بخير لما كان اعتقاده دافعا اعتقاد انه خير وذلك يدل على ما ذكرناه

في بيان طبقات الملازمات **فالطبقة الاولى للوجوب** واجب ان
يوجد ليس بواجب ان يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس بممكن العامي ان لا يوجد ممكن
العامي ان لا يوجد **الطبقة الثانية للامتناع** واجب ان لا يوجد ليس
بواجب ان لا يوجد ممتنع ان يوجد ليس بممتنع ان يوجد ليس بممكن العامي ان

يوجد ممكن العامي ان يوجد **الطبقة الثالثة للامكان الخاص** ممكن
ان يكون ليس بممكن ان يكون ممكن ان لا يكون ليس بممكن ان لا يكون وكل
واحد من هذه الطبقات الثلاثة متلازمة متعاكسة ونقائضها ايضا كذلك واما
اللازم الذي يكون اعم من الملزوم فالضابط فيه ان نقيض كل طبقة يكون لازما
اعم للطبقة الاخرى وذلك لان الطبقات لما كانت ثلثة كان نقيض الواحدة
منها مندرجا تحته الباقيتان فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منهما
يكون اعم منهما وها هنا اشكالات فالاول قول القائل ان قولنا واجب ان
يوجد يلزمه انه ممتنع ان لا يوجد انما صح لو كان المفهوم من قولنا واجب ان يوجد
مغايرا للمفهوم من قولنا ممتنع ان لا يوجد لامتناع كون الشيء لازما لنفسه لكنا لا
نعقل من كون الشيء واجب الوجود الا انه يمتنع عدمه واذا كان احد المفهومين
عين الاخر بطل القول بجعل احدهما لازما للاخر والجواب ان الوجوب عبارة
عن التعين التام للوجود والامتناع عبارة عن التعين التام للعدم وعلى هذا
التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين السؤال الثاني انكم اثبتم لقولنا
واجب ان يوجد لازمين احدهما قولنا ممتنع ان لا يوجد والثاني قولنا ليس
بالممكن العامي ان لا يوجد الا ان هذا الكلام معناه انه ليس بممتنع ان لا يوجد
ونفي النفي عين الاثبات فيصير معنى قولكم ليس بالممكن العامي ان لا يوجد هو
انه ممتنع ان لا يوجد وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع ان لا يوجد وبين قولنا
ليس بالممكن العامي ان لا يوجد الا في اللفظ والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير
فكيف يمكن ان يقال ان احدهما يلزم الاخر والجواب ان سؤالكم انما يتجه

اذا املنا ان الامكان العام سلب ضرورة العدم اما ان قلنا انه مفهوم ثبوتي يلزم
سلب ضرورة العدم فهما مع هذا السؤال **السؤال** الثالث الحكم ذكرتم في
الطبقة الثالثة ان قولنا ممكن ان يكون يلزمه ممكن ان لا يكون وهذا ايضا مشكل
لان هذا الكلام انما يستقيم في الممكن الخاص واذا كان كذلك فقولنا في ممكن ان
يكون بالامكان الخاص معناه انه لا امتناع في وجوده ولا في عدمه فيكون المفهوم
من قولنا ممكن ان لا يكون جزءا من قولنا ممكن ان يكون واذا كان جزءا منه
امتنع جعله لازما خارجيا والله اعلم **والجواب** انا اذا ادعينا
اللزوم فاما كونه لازما خارجيا فما ذكرناه والله اعلم **قال الشيخ** النقيضان

في الشخصيات هما قضيتان مختلفتان بالايجاب
والسلب بعد الاتفاق في معنى الموضوع والمحمول
والشرط والاضافة والجزء والكل ان كان هناك
جزء وكل والقوة والفعل والمكان والزمان

التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه هاهنا مسائل
المسئلة الاولى في حد التناقض قول الناقض اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتهما ان يكون احدهما صادقة والاخرى
كاذبة فالاختلاف كالجنس العالي لان الاختلاف قد يكون بسبب التغاير في
الموضوعات او المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف في الايجاب والسلب
ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافي كقولنا هذا متحرك هذا
ليس بساكن وقد يوجب التنافي ثم هذا الاختلاف الواقع بالايجاب والسلب

الموجب للتنافي قد يكون بحيث يوجب التنافي العرضي كقولنا هذا انسان هذا ليس
بحيوان فان التنافي انما حصل لان قولنا ليس بحيوان يقتضي انه ليس بانسان
وقد يوجب التنافي الذاتي كقولنا هذا انسان هذا ليس بانسان والمراد من
هذا التنافي انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ويمتنع ايضا اجتماعهما على الكذب
ثم هاهنا بحث وهو ان القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع
والامكان والصدق في الوجوب انما يكون في الثبوت وفي الامتناع في العدم
والكذب بالعكس واما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه في الماضي والحاضر
وقوعا ولا وجوبا وفي المستقبل فالمشهور انه لا يتعين فيه الصدق والكذب لان
احد الطرفين لو تعين للصدقية والآخر للكذبية فحينئذ يصير الصادق واجب
الوقوع والكاذب ممتنع الوقوع ولا يبقى القدرة والاختيار البتة واعلم
ان الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان في نفس الامر والوصف الحقيقي الثابت
في نفس الامر يمتنع قيامه بموصوف مبهم في نفس الامر لان المبهم في نفس الامر لا وجود
له في نفس الامر وما لا وجود له في نفسه يمتنع حصول غيره له فثبت ان هذه الصدقية
والكذبية لا بد لكل واحد منهما من محل معين ومتى كان الامر كذلك كان القول
بالحصر لازما قطعا فهذا هو الكلام في حد التناقض **المسئلة الثانية**
في بيان شرائط حصول التناقض كلام الشيخ في جميع كتبه يدل على ان التناقض
لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية وعندي انه يكفي في تحقق التناقض وحدة
الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان فاذا حصلت هذه الامور فقد حصل
التناقض بين الايجاب والسلب لان ثبوت الشيء المعين للشيء المعين في الزمان

المعين ولا ستة له في عين ذلك الزمان فلا يجتمعان ولا يرتفعان اما سائر الامور
المعدودة فداخلة فيما ذكرناه اما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل فداخلتان
في وحدة الموضوع وذلك لانا اذا قلنا كل متحرك متغير اي حال كونه متحركا فهو
صدق واذا قلنا كل متحرك غير متغير حال لا يكون متحركا فهو صدق ايضا وذلك
لان المحكوم عليه بانه متغير هو الذات الموصوفة بالحركة والمحكوم عليه بانه غير
متغير هو الذات العارية عن الحركة فالموضوع في احدى القضيتين غير الموضوع
في الاخرى واما وحدة الجزء والكل فكذلك لانا اذا قلنا الزنجي اسود اي
وقلنا في جلده الزنجي ليس باسود اي في سنه كان تقدير الكلام جلد الزنجي اسود وسن
الزنجي ليس باسود وظاهر ان الموضوع في احدى القضيتين غير الموضوع في الاخرى
واما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان فهي داخلة في وحدة
المحمول فانا اذا قلنا زيد اب اي لبكر ليس باب اي لعمرو فالمحمول في احدى القضيتين
ابوة شخص والمسلوب في القضية الاخرى ابوة شخص آخر فقد تغاير المحمولان
واما وحدة القوة والفعل فكذلك لانا اذا قلنا الخمر التي في الدن مسكرة وعنينا
ان لها صلاحية ان توجب السكر عند شربها الحيوان ثم قلنا انها ليست بمسكرة
اي انها غير موجبة للاسكار في الحال كان المحمول في القضية الاولى غير
المحمول في الثانية واما وحدة المكان فكذلك لانا اذا قلنا زيد جالس
اي على الارض ليس بجالس اي على السماء فلا شك في تغاير المحمولين وستجمع
مما ذكرنا ان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان كافية واما
الحملية الباقية فهي كالمكررة والله اعلم **قال الشيخ** التناقض

في المحصورات لم يكن هذه الشرائط موجودة ثم
احدهما كلي والاخر جزئي **التفسير** قال
مولانا افضل العالم رضي الله عنه برهان هذا الشرط من وجهين الاول
هو ان المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ويمتنع ارتفاعهما معا فنقول
اما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد كقولك بعض الانسان كاتب
بعض الانسان ليس بكاتب وايضا بالضرورة بعض الحيوان انسان بعض الحيوان
ليس بانسان بالضرورة واما الكليتان فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد على
الكذب كقولك كل انسان كاتب ليس ولا واحد من الناس كاتب فثبت
ان الجزئيتين لا يتناقضان وان الكليتين ايضا لا يتناقضان فلم يبق الا ان
يقال المتناقضان هما الكلي والجزئي **الوجه الثاني** في تقرير
ذلك انا اذا قلنا كل ج ب كذا كان نقيضه هو الذي يدفع هذه الكلية وقد عرفت
انه يكفي في ارتفاع الكلية حصول السلب الجزئي فثبت ان نقيض الموجب
الكلي هو السالب الجزئي وان الموجب الجزئي وايضا ضرورة ان التناقض
امر لا يحصل الا من الجانبين فثبت بهذا ان الكلي انه لابد في حصول التناقض
في الكليات رعاية هذا الشرط واعلم انا لما ذكرنا اقسام القضايا وجب ان
نتكلم في نقيض كل واحد منها على التعيين فنقول **اما المطلقة**
العامة فنقول اذا قلنا كل ج ب كان معناه ان ذلك المحمول
ثابت لذلك الموضوع دائما او لا دائما او بالوجوب او لا بالوجوب بل
ليس المذكور الا اصل الثبوت فنقول هذه الموجهة لا تناقضها قولنا

نقيض ح ليس بعد الاطلاق ايضا لانه لا يمتنع ان يكون الايجاب في حصل
في وقت آخر ومتى صدق ذلك فقد صدق اصل الايجاب واصل السلب
واذا لم يمتنع توافقهما على الصدق فقد بطل كون احدهما مناقضا للآخر
فثبت ان الايجاب المطلق لا يرفعه الا السلب الدائم ثم نقول السلب
ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة والى السلب الدائم الخالي عن الضرورة
ولا يمكن ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة لا
حتمال ان يكون الايجاب المطلق كاذبا وتكون هذه السالبة الدائمة الضرورية
ايضا كاذبة ويكون الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يمكن
ايضا ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة
لعين ما ذكرناه فلم يبق الا ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة
من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة واذا عرفت
هذا الكلام في الموجبة الكلية المطلقة فاعرف مثله في سائر المحصورات **واما**
الوجودية اللاضرورية فاعلم ان معناها ان المحمول ثابت لذلك
الموضوع بشرط ان لا يكون ضروريا له فنقيضها اما ان يكذب اصل الثبوت
وهو السلب الدائم او يكذب الايجاب المقيد بعدم الضرورة فنقيضه اما الدائم
المخالف او ضرورة الموافق **اما الوجودية اللادائمة**
فمعناها ثبوت المحمول بشرط اللادوام فلا جرم كان نقيضها اما بدوام السلب
او بدوام الايجاب ويكون الدوام معتبرا في الموافق وفي المخالف فان قيل
قد ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضرورية ان نقيضها اما المخالف الدائم

او الموافق الضروري وذكرتم هاهنا ان نقيضها هو المخالف الدائم او الموافق
الدائم فما الفرق قلنا قبل الخوض في بيان هذا الفرق لا بد من تقديم مقدمتين
احداهما ان الحكم الدائم اما ان يكون دائما في الايجاب او في السلب وعلى
التقديرين فاما ان يكون مع الضرورة او لا مع الضرورة فالمجموع اربعة المقدمة
الثانية ان القضية التي نطلب نقيضها ان كانت موجبة فالذي يكون موجبا من
هذه الاربعة هو الذي نسميه بالموافق والذي يكون سالبا هو المخالف وان كانت
سالبة فالامر بالعكس اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الوجودية اللادائمة
هي التي حكمنا بان ثبوت محمولها لموضوعها مشروط بشرط اللادوام وكل
ما كان دائما كان خارجا عنه وقد ذكرنا ان الدائم قد يكون في السلب والايجاب
وعلى التقديرين فاما مع الضرورة او لا مع الضرورة فيكون هذه الاربعة كلها خارجة
عن الوجودية اللادائمة فلهذا قلنا ان الوجودية اللادائمة الموجبة يعتبر
في نقيضها الدوام سواء كان موجبا وهو الموافق في الكيفية او كان سالبا مخالفا في الكيف
واما الموجبة الوجودية اللاضرورية فقد دخل فيها اللادائم وقد دخل
فيه ايضا الدائم الخالي عن الضرورة فقد دخل من الاقسام الاربعة التي للدائم
قسم واحد فيه وهو الموافق الخالي عن الضرورة فبقي الخارج عنه الموافق الضروري
والمخالف الدائم سواء كان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة فلهذا قلنا
ان الوجودية اللاضرورية الموجبة يعتبر في نقيضها الدوام في الجزء المخالف والضرورة
في الجزء الموافق **اما المطلقة العرفية** فاذا قلنا كل ج ب وعنينا به ثبوت
الباء للجيم في جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين احدهما اصل ثبوت المحمول للموضوع

وذلك سالبتها الدائمة وثانيها ايجاب دوام ذلك المحمول عند دوام وصف
الموضوع وذلك سالبته لادوامه له فعلى هذا بعض هذه القضية لا يحصل الا بان
لا يوجد المحمول البتة في شيء من زمان ثبوت وصف الموضوع وان وجد لكنه
لا يدوم بدوامه الوجودية العرفية اللادائمة لما كان معناها انها تحتوي على
اجتماع امور ثلثة اولها دوام اصل الايجاب وثانيها الدوام في كل زمان
ثبوت وصف الموضوع وثالثها اللادوام في كل زمان ذات الموضوع كان
كذبها اما بكذب اصل الاثبات او بكذب الاثبات في زمان وصف الموضوع
او بكذب اللادوام بحسب الذات فنقيض قولنا كل آ ب بهذا المعنى
لا يصدق الا اذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دائما او ايجابه له دائما
او سلبه عنه في بعض اوقات وصف الموضوع **الضرورية المطلقة**
ان رفع ضرورة الثبوت فهي اما ضرورة العدم او الامكان الخاص والقدر
المشترك بينهما هو انه يمكن ان يحكم بالامكان العام وان رفعت ضرورة العدم
فهي اما ضرورة الوجود او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو انه يمكن
ان يحكم بالامكان العام **الضرورية المشروطة** اذا قلنا بالضرورة كل آ ب
ما دام آ فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع قيد الضرورة ومع دوام هذه الضرورة بدوام
وصف الموضوع فلا جرم كان رفعها برفع احد هذه القيود وذلك اما بان لا يثبت ذلك
المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة او ان يثبت لكن في بعض اوقاته دون
البعض او ان يثبت في كل الاوقات لكن لا يدوم حال عن الضرورة **الضرورية
المشروطة بشرط اللادوام** معناها انه الذي يكون ضروريا بحسب

وصف الموضوع ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع فلا جرم كان رفعه اما
بدوام السلب او بجواز عدمه عند حصول الوصف او لجواز حصوله عند
عدم ذلك الوصف **الضرورية الوقتية** لما اعتبر الوقت كان نقيضها
برفع الضرورة في ذلك الوقت **الضرورية المنتشرة** نقيضها برفع الضرورة
عن كل الاوقات **الدائمة** نقيضها اللادوام المحتمل للمخالف الدائم والموافق اللادائم
الممكنة العامة انها مشتملة على احدى الضرورتين مع الممكن الخاص
وكان الخارج عنها هو الضرورة الاخرى **الممكنة الخاصة**
فقولنا ليس بالامكان الخاص يلزمه اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب
قال الشيخ العكس هو تصيير الموضوع محمولا والمحمول
موضوعا مع بقاء الايجاب والسلب بحاله والصدق
والكذب بحاله **التفسير** قال مولانا افضل العالم اعلى
الله درجته الحد يجب ان يدخل فيه جميع انواع المحدود وعكس المتصلة على
داخلة في هذا الحد **قال الشيخ** الكلية السالبة تنعكس
مثل نفسها **التفسير** قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه
ان الشيخ بين في اكثر كتبه ان السالبة المطلقة العامة لا تنعكس البتة والذي
لخصته في هذا الباب ان السالبة الوقتية والمنتشرة كل واحدة منهما داخلة
تحت الوجودية اللادائمة وهي داخلة تحت الوجودية اللاضرورية وهي
داخلة تحت الممكنة الخاصة وهي داخلة تحت المطلقة العامة وهي داخلة
تحت الممكنة العامة لكن الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان فانه يصح ان يقال لا شيء

من الناس حمقى ولا يصح ان يقال لا شيء من الحمقى بانسان بل بعض الحمقى انسان
بالضرورة واذا ثبت في الاخص انه لا ينعكس فالاعم ايضا لانه لو انعكس
العكس فثبت بهذا البرهان ان هذه السوالب السبعة لا تنعكس احتج
القائلون بان السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها بانا لو قلنا اذا صدق قولنا
لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو
ان بعض ب ج الا ان هذا الطريق من وجوه احدها بالافتراض وهو
انه اذا كان بعض ب ج فليكن ذلك البعض شيئا معينا وليكن هو موصوفا بانه
ب وبانه ج فذلك الشيء ب وكان حقا انه لا شيء من ج ب وثانيها
انه لما صدق بعض ب ج فيضم اليه السالبة الكلية وهي قولنا ولا شيء من ج
ب ينتج بعض ب ليس ب هذا خلف وثالثها ان الموجبة الجزئية تنعكس
مثل نفسها فلما صدق بعض ب ج صدق بعض ج ب وقد كان لا شيء
من ج ب هذا خلف والجواب ان هذا الخلف الذي الزمتموه ليس بخلف
في الحقيقة لانا بينا ان المطلقتين العامتين لا يتكاذبان فيجوز ان يجتمع قولنا كل
ج ب مع قولنا لا شيء من ج ب على الصدق وعلى هذا التقدير فانه يزول
السؤال واما السوالب الستة الباقية فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية
لما مر في بيان العكس لان احد الشيئين اذا استحال حصوله مع الاخر استحال
حصول الاخر معه واما المشروطة الخاصة فهي تنعكس مشروطة عامة لما بينا
من ان عكس العرفية الخاصة عرفية عامة واما المطلقة العرفية العامة
السالبة فهي تنعكس سالبة دائمة والدليل المذكور في لزوم السالبة المطلقة العامة

تنعكس كنفسها لانهما وان الخلف لازم وفي مثل هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة
الدائمة دائمة واما المطلقة العرفية الخاصة وهي قولنا لا شيء من ج ب لا دائما
بل ما دام ج فقال بعضهم انما تنعكس مطلقة عرفية عامة لانه يصدق لا شيء
من الكاتب ساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا يصدق لا شيء من الساكن كاتب لا دائما
بل ما دام ساكنا فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ما دام موجودا
وهو الارض وقال الاخرون انما تنعكس كنفسها قال والدليل عليه انه لو كان
عكسها دائما لكان عكس عكسها وهو الاصل دائما لان عكس الدائم دائم وعكس
العكس هو الاصل فيلزم ان يكون لا دائما دائما هذا خلف واعلم ان على
قولنا السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤالا وهو ان يقول المختار عند الشيخ ان
الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة وفي مواد اخرى تنعكس
ضرورية فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة وانما قلنا
ان الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة فان قولنا كل كاتب
انسان مقدمة ضرورية ثم عكسها وهو قولنا بعض الناس او كل الناس كاتب
قضية ممكنة خاصة لا ضرورية فانه لا ضرورة في كون احد من الناس كاتبا ولا
في شيء من الاوقات فهذا كلام تورده في الكتب واتفق المتأخرون على صحته وعند
هذا نقول لما ثبت انه لا ضرورة في كون احد من الناس كاتبا لا دائما ولا
بحسب وقت ولا بحسب شرط بل كان قولنا الانسان كاتب من باب الممكن
الاخص وهو الممكن العاري عن جميع جهات الضرورة فعند هذا نقول
كلما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض سلب الكتابة عن

الناس دائما فقد تبين بهذا الفرض يصدق قولنا دائما لا شيء من الناس بكاتب فهذه
سالبة دائمة مع ان عكسها ليس بحق بل الحق ان كل كاتب انسان بالضرورة وهذا
يقتضي الجزم بان السالبة الدائمة لا يجب ان تنعكس سالبة دائمة فان نازع منازع
في هذا المثال فيجب ان يجعل هذا الكلام كليا وهو انه ليس يستبعد فرض
شيئين يكون احدهما مستمرا وطائرا بالاخر ويكون الاخر جائز الانفكاك عن الاول
مثل الحيوة والالم فان الالم مشروطة بالحيوة والحيوة لا يمتنع تجردها منفكة عن
الالم واذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا دائما لا شيء من الحيوان بمتألم
مع ان عكسه وهو قولنا كل متألم حيوان موجبة ضرورية فهذا شك لا يدفع البالغ
فيه والله اعلم قال الشيخ اما الموجبة الكلية والجزئية
فلا يجب ان تنعكسا كليتين التفسير قال مولانا
اعلى الله درجته هاهنا مسائل المسئلة الاولى في ان الموجبة
الكلية لا تنعكس كنفسها كلية اعلم ان العلة في ان عكس الموجب الكلي لا يجب ان
يكون كليا وفي ان السالب الجزئي لا يجب ان ينعكس شيء واحد وهو ان المحمول يمكن
ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان كل خاص يصدق عليه العام لم يلزم ان يصدق
على كل ذلك العام ذلك الخاص والا بطل العموم وايضا اذا صدق سلب
الخاص عن بعض العام لم يلزم ان يصدق سلب العام عن بعض الخاص والا بطل العموم
فثبت ان العلة في قولنا الموجبة الكلية لا يجب ان تنعكس كلية وفي قولنا
السالبة الجزئية لا يجب ان تنعكس شيء واحد وهو احتمال كون المحمول اعم من الموضوع
المسئلة الثانية في بيان ان الموجب سواء كان كليا او جزئيا فانه يجب ان

ينعكس جزئيا وبرهانه انه اذا كان كل هذا او بعض هذا ذاك فقد حصل بين
هذا وبين شيء من ذاك ملاصقة ومجاورة وكما ان هذا فاذن شيئا من ذاك فهي من
ذاك فاذن شيئا من هذا الا ان المقارنة لا تحصل الامر للجانبين فيها القدر فقد
ان شيئا من ذلك فاذن هذا فاما ان كله هل فاذن هذا فذاك غير
معلوم لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع فلا جرم اخذنا المعلوم وطرحنا
المشكوك فعلى ما الموجبة سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية
بيان جهة عكس الموجبة نقول ان جميع القضايا الموجهة الموجبة تنعكس
موجبة ممكنة عامة لان اقوى الموجهات هي الموجبة الضرورية كقولنا كل
كاتب بالضرورة انسان وكل ناطق فهو بالضرورة حيوان ثم عكسها في هذه
المادة هو الامكان الخاص وقد يكون عكس الضرورية ضرورية كقولنا كل انسان
ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين
وهو الامكان العام فثبت ان عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام اذا
عرفت هذا فنقول الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطة العامة الداخلة
تحت العرفية العامة الداخلة تحت الممكن العام فيجب ان يكون عكس كل هذه
القضايا هو الممكن العام واما ساير القضايا اعني الوجودية اللاضرورية والوجودية
اللادائمة والعرفية الخاصة والمشروطة الخاصة والممكنة الخاصة فعكس الكل
ايضا ممكن عام لان الضرورية مع كمال قوتها لما كان عكسها ممكنا عاما ففي هذه
القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان اولى ان لا يكون عكسها الا ممكنا عاما كان اولى
الفصل الرابع في انولوطيقا الاولى قال مولانا افضل

العالم اعلى الله درجته اما اذا استدللنا بالشيء على شيء فاما ان يكون احدهما اعم
من الاخر او لا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالاعم على الاخص وهو
القياس او بالاخص على الاعم وهو الاستقراء واما ان لم يكن احدهما اعم
من الاخر فهو التمثيل مثال القياس اذا اردنا ان نبين ان الانسان محدث قلنا
الانسان جسم وكل جسم محدث فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان لاجل ان
الحدوث ثابت للجسم الذي هو اعم من الانسان ومثال الاستقراء قولنا الحيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ بدليل ان الانسان والفرس والثور هكذا يكون
فاستدللنا بثبوت هذا الحكم في هذه الحيوانات على ثبوته في كل حيوان
ومثال التمثيل قولنا السماء متشكلة فتكون محدثة قياسا على البيت فهذا السا
حصر الحجج في هذه الثلثة فاما ان الاستقراء والتمثيل ضعيفان فسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى قال الشيخ القياس قول مؤلف من
اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر
التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه اعلم ان كتاب
ايساغوجي بحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات الثانية وكتاب
قاطيغورياس الاولى وهذا الباب كالغريب عن المنطق واما كتاب
باري ارمنياس فهو بحث عن المركب الاول وهو القضية واما كتاب
انولوطيقا فهو بحث عن المركب الثاني فان القياس لا يتألف الا من
مقدمتين واقول ثبت بالبرهان القاطع ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين
لا ازيد ولا انقص واذا كان كذلك فقوله مؤلف من اقوال المراد من الاقوال

المقدمتان واما قوله اذا سلمت لزم عنها قول اخر فمعناه ان تلك المقدمات
تكون بحيث اذا سلمها العقل لزم ان يسلم النتيجة فهذا الاستلزام واللزوم انما اعتبرنا
في الادراكات العقلية لا في الالفاظ اللسانية واعلم انه يتفرع على هذا الحد
مسئلة معتبرة وهي ان مذهب ارسطاطاليس ان القياس الاستثنائي محتاج
الى الاقتراني الحملي والاقتراني الحملي غني عن الاستثنائي قال الشيخ
والدليل عليه انا اذا قلنا ان كان كذا كان كذا فغرضنا منه ان نستثني
عين المقدم لانتاج عين التالي او نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم واستثناء
المقدم يكون قضية حملية او يرجع بالاخرة الى الحملية وكذا استثناء نقيض التالي
فنقول هذه الحملية ان كانت بديهية كان هذا القياس لغوا لانك متى علمت
ان المستلزم للشيء موجود علمت ان الشيء موجود ومتى علمت ان اللازم معدوم
علمت ان الملزوم معدوم ولا حاجة فيه الى القياس فثبت ان القياس
الاستثنائي انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المسماة اعني عين المقدم
او نقيض التالي مشكوكة ومتى كانت هذه الحملية مشكوكة لم تصر معلومة الا
بقياس مركب من مقدمات حملية فثبت ان القياس الاستثنائي لا يتم الا
بالقياس الحملي واما القياس الاقتراني الحملي فغني عن القياس الاستثنائي
فثبت ان الاقتراني الحملي مقدم على الاستثنائي ولقائل ان يقول
ان الحد الذي ذكرتموه للقياس يقتضي ان يكون القياس الاستثنائي متقدما في
الرتبة على الاقتراني الحملي وذلك لانكم سلمتم ان الملزوم للنتيجة هو القياس
الاستثنائي فالتمسك بالقياس الحملي ان كان حقا كانت النتيجة حقة

لكن هذا القياس الحملي حق فالشرطية حقة مثل ان القياس الاقتراني
للحملي لا شبه الا صورة القياس الاستثنائي فوجب ان يكون الاستثنائي معدلها
في الرتبة والقوة على الحملي ففيه اشارة الى بعض مباحث هذه المسألة والاستقصاء
فيها مذكور في المنطق الكبير قال الشيخ القياس منه اقتراني
ومنه استثنائي التفسير قال مولانا افضل العالم رضي
الله عنه بان هذا الحصر ان القياس اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل
او لا يكون والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني فانك اذا قلت ان كان
هذا انسانا فهو حيوان فان قلت لكنه انسان انتج فهو حيوان فهذه النتيجة كان
مذكورا في المقدمة الشرطية وان قلت لكنه ليس بحيوان انتج فهو ليس بانسان فهذه
النتيجة ما كانت مذكورة في تلك الشرطية الا ان نقيضها كان مذكورا فيها واما اذا قلت
كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث حتى انتج كل جسم محدث فهذه النتيجة بعينها ونقيضها
ما كانت مذكورة في ذلك القياس فصح ما ذكرنا من الحصر قال الشيخ
الاقترانيات في الحمليات ثلثة اشكال التفسير
قال مولانا امام العالم وافضل بني ادم اعلى الله درجته ههنا مسائل
المسألة الاولى القياسات الاقترانية على ستة اقسام لانها
قد تكون من الحمليات الساذجة ومن المتصلات الساذجة ومن المنفصلات
الساذجة ومن الحمليات والمتصلات ومن الحمليات والمنفصلات ومن
المتصلات والمنفصلات والاصل في هذا الباب هو الحمليات لا سيما وقد
بينا انه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات الا في مجرد العبارة ولهذا

السبب فان المعلم الاول ما تكلم في هذه القياسات الشرطية وما اقام لها وزنا
والشيخ زعم ان المعلم الاول كان قد افرد لها كتابا الا انه ضاع وما نقل الى
العربية ثم زعم الشيخ انه تكلف باستخراجها والاغلب على الظن ان المعلم الاول
علم انه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحمليات الا في مجرد الالفاظ فلهذا لم
يلتفت اليها وما اقام لها وزنا البتة المسألة الثانية اعلم ان التقسيم
الذي يذكر لبيان الاشكال القياسية تارة يذكر على وجه يكون الاشكال القياسية
ثلثة وتارة على وجه يكون الاشكال القياسية اربعة اما الاول وهو الذي ذكره
المعلم الاول فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في
الاخرى وهو الشكل الاول او يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا
فيهما وهو الشكل الثالث واما الوجه الثاني وهو الذي ذكره الشيخ فقال
الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الاول
واما ان يكون محمولا فيهما وهو الثاني واما ان يكون موضوعا فيهما وهو الثالث واما ان يكون
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الرابع واما الناظرون لظاهر كلام
المعلم الاول فقالوا انك اذا قلت كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا
هو الشكل الاول اما اذا قلت كل محدث مؤلف وكل مؤلف جسم ثم قلت
بعده وكل جسم مؤلف فهذا هو الشكل الاول لا تفاوت بينهما الا بالتقدم والتأخر
في محض اللفظ ومجرد العبارة ومعلوم ان ذلك مما لا تأثير له في الامور العقلية
والله اعلم وايضا فانا نبين ان الكبرى اقوى المقدمتين في اقتضاء الانتاج
واذا كان الامر كذلك كان تقديمها اهم واوجب ثم اذا ثبت هذا الحكم كان

اندراج الاصغر تحت الاوسط امرا سهلا هينا فمنها ان تقديم الكبرى على الصغرى
يعيّن للحال انه بسبب هذا التقديم والتاخير واما الناصرون لظاهر
كلام الشيخ فما رأيت لهم فيه وجها الا اني تكلفت له فيه وجها فقلت القياس الطبيعي
هو الشكل الاول فانه سهل العقل من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى
الاكبر فهذا هو الترتيب الطبيعي فان بقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى يحصل
حصل الشكل الثاني فان الشكل الثاني يرتد الى الاول بعكس الكبرى
وان بقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث ولاجل هذا
فان الشكل الثالث يرتد الى الاول بعكس الصغرى واما ان عكسنا الصغرى
والكبرى معا حصل الشكل الرابع ووقع الوسط على الطرفين ووقع الطرفان
في الوسط فالحاصل ان التغير عن النظم الطبيعي في الشكل الثاني وفي الشكل
الثالث ما وقع الا في مقدمة واحدة لما في هذا الشكل فانه وقع في كلا المقدمتين
وهذا هو المراد من قول الشيخ ان هذا الشكل الرابع انما لم يذكر لتضاعف الكلفة
فيه

المسئلة الثالثة

اتفق المنطقيون على انه متى كان الاوسط
متكررا كانت النتيجة لازمة وظاهر كلامهم يشعر بانه اذا لم يتكرر الاوسط لم يلزم النتيجة
واعلم ان صدق قولنا كلما كان الاوسط متكررا كانت النتيجة لازمة لا يوجب
انه كلما كانت النتيجة لازمة كان الاوسط متكررا لما علمت ان الموجبة الكلية لا
تنعكس كلية وايضا فقد سلموا انه كانت منتجة مع ان الاوسط فيها غير متكرر وذلك
في مواضع احدها اذا حمل شيء على موضوع وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر
كما اذا حمل الجسم على الحيوان وحمل الانسان على الحيوان فها هنا يلزم حمل الجسم

على الانسان وها هنا الاوسط غير متكرر وثانيها اذا حصل شيء في شيء
ثان ثم حصل ذلك الثاني على ثالث فها هنا الاول لا يلزم كون الاول محمولا على
الثاني لكنه يلزم ان يكون حاصلا في ذلك الثالث كقولنا السواد موجود في الجسم
والجسم محمول على الحيوان فها هنا لا يجب ان يكون السواد محمولا على الحيوان
لكنه يجب ان السواد موجود في الحيوان وثالثها وهو عكس الثاني وهو كقولنا
اللون على السواد والسواد في الجسم فهذا لا يوجب ان يكون اللون محمولا على الجسم
لكنه يجب ان اللون حاصل في الجسم ورابعها ان يكون الشيء موجودا في موضوع
وذلك الموضوع يكون موجودا في موضوع آخر وهذا كما اذا قام عرض بعرض ثم ذلك
العرض حصل في جوهر اذا عرفت هذا فنقول سلموا في الصور الثلثة الاخيرة انها
منتجة مع ان الاوسط فيها غير متكرر فانك اذا قلت السواد موجود في الجسم والمحمول
هو في لكن في الجسم ثم اذا قلت والجسم محمول على الحيوان فما هو تمام المحمول في احدى
المقدمتين ليس هو تمام الموضوع في المقدمة الثانية بل بعضه وكذي القول
في التركيب الثالث والرابع فثبت ان القوم قد سلموا ان الانتاج قد يحصل وان
لم يكن الاوسط متكررا والموضع الثاني قياس المساواة وهو قولنا آ مساو
لب وب مساو لج فالمحمول في الصغرى هو قولنا مساو لب والموضوع في الكبرى
هو قولنا ب فها هنا تمام المحمول في الصغرى ما صار موضوعا في الكبرى فالاوسط
بتمامه غير متكرر والموضع الثالث اما اذا علمنا ان الالف مستلزم للباء وعلمنا
ان الباء مستلزم للجيم علمنا لا محالة ان الالف مستلزم للجيم واذا علمنا ان الدرة
في الحقة والحقة في الصندوق علمنا ان الدرة في الصندوق فثبت ان كون

الاوسط غير مشكر ولا ممنع من الانتاج

اعلم انه لا بد من حصول الصغرى والكبرى معا لحصول النتيجه فيكون كل واحد منهما جزء للعله الا ان الكبرى اقوى الجزئين في هذا الانتاج ويدل عليه وجوه الاول ان الصغرى معناها ان كل ما صدق عليه الاصغر فانه ثبت له الاوسط وهذا القدر من الكلام لا تعرض فيه لثبوت الاكبر للاصغر اما الكبرى فمعناها ان كل ما ثبت له الاوسط فقد ثبت له الاكبر والاصغر احد الاشيا التي ثبت لها الاوسط كان القول الدال على ثبوت الاكبر لكل ما ثبت له الاوسط متناولا للاصغر بالقوه القريبه من الفعل فثبت ان اشعار الكبرى بالنتيجه اقوى من اشعار الصغرى فان قال قايل اذا كان كل ما صدق عليه الاصغر صدق عليه الاوسط لزم ان يصدق على الاصغر كل ما يصدق على الاوسط فلما كان الاكبر احد الاشيا التي صدقت على الاوسط لزم صدقه ايضا على الاصغر فثبت ان الكبرى كما انها مشعره بالنتيجه فكذلك الصغرى مشعره بها ايضا فالحاصل ان الكبرى دلت على ان الاكبر حاصل لكل ما حصل له الاوسط فلما كان الاصغر احد الامور التي حصل لها الاوسط كان الحكم بالاكبر على الاوسط حكما بالقوه على الاصغر والصغرى لما دلت على حصول الاوسط للاصغر كان ذلك حكما بالقوه على ان كل ما كان محمولا على الاوسط فانه يكون ايضا محمولا على الاصغر فيلزم منه ايضا حمل الاكبر على الاصغر فثبت انه لا تفاوت بين الجانبين الجواب ان هذا الاشعار في جانب الكبرى كل ما ثبت له الاوسط فانه ثبت له الاكبر كان معناه ان كل واحد من الامور كان الاصغر منها دخل تحت هذا اللفظ اما في الصغرى فاللفظ انما يدل على حصول الاوسط للاصغر ولا دلاله فيه على

حصول الاكبر للاصغر وان كان ذلك لازما في نفس الامر فالحاصل ان اللزوم العقلي حاصل في الجانبين لكن الكبرى مختصة بالدلاله اللفظيه من بعض الوجوه فظهر الرجحان الوجه الثاني في بيان التفاوت وهو انه عند كذب الكبرى بالكليه يمتنع بقاء النتيجه ومع كذب الصغرى بالكليه لا يمتنع بقاء النتيجه فكانت الكبرى اقوى بيان الاول انا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق جماد فهذه الكبرى كاذبه بالكليه والحق في نفس الامر هو انه لا شيء من الناطق بجماد فحينئذ يكون القياس الكلي في نفس الامر هكذا كل انسان ناطق ولا شيء من الناطق بجماد ينتج انه فلا شيء من الانسان بجماد واذا ثبت ان هذا هو الحق فحينئذ يمتنع ان يحصل قياس اخر ينتج ان كل انسان بجماد فثبت انه متى كانت الكبرى كاذبه بالكليه امتنع كون تلك النتيجه صادقه اما اذا كانت الصغرى كاذبه بالكل لم يمتنع ان تكون النتيجه صادقه مثاله اذا قلنا كل انسان فرس وكل فرس حيوان فهاهنا الصغرى كاذبه بالكل ولم يلزم منه كذب النتيجه فثبت ان الكبرى ان كانت كاذبه بالكليه امتنع كون النتيجه صادقه وان كانت الصغرى كاذبه بالكليه لم يمتنع كون النتيجه صادقه فثبت ان قوه الكبرى اتم واكمل

سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجه سبق بالذات لا بالزمان وبرهانه ان العلم بالمقدمتين معا علة تامه للعلم بالنتيجه والعله التامه لا تسبق المعلول الا بالذات والله اعلم بالصواب

المختار عندي ان العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامه لحصول العلم بالنتيجه ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بامر ثالث وذكر الشيخ في جمع كتبه انه لا بد من شي اخر

قال في الشفاء في الفصل الذي يذكر فيه انه كيف يمكن ان نعلم الشيء ونجهل معا ان
وجود هاتين المقدمتين في النفس لا يكفي في حصول العلم بالنتيجة بل لا بد مع ذلك من
تاليف مخصوص يكون النفس مراعية لذلك التاليف مبصرة اياه قاصدة به نحو
المطلوب فان لم يحصل هذا الاعتبار لم يحصل العلم بالنتيجة مثاله ان
نعلم ان هذه بغلة ونعلم ان كل بغلة عاقر فاذا لم يجمعهما معاني الذهن خاطرين
بالبال امكن ان نظن مع ذلك ان في بطن هذه البغلة جنينا فثبت ان العلم بالمقد[مت]ين
لا يلزم رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى هذا ما ذكره الشيخ قال
مولانا افضل العالم رضي الله عنه الذي يدل على صحة ما قلنا ان تالف الصغرى
مع الكبرى اما ان يكون ماهيته مغايرة لماهية الاصغر والاوسط والاكبر ولانسبة
كل واحد منها بالاخر واما ان يكون كذلك فان كان الاول فحينئذ يحصل بسبب
انضمام ذلك التغاير الى تلك الامور الثلاثة مقدمة ثالثة فحينئذ يصير القياس
القريب مركبا من مقدمات ثلثة واتصال التف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين
امر مغاير لتلك الاربعة فحينئذ يحدث بسببه مقدمة رابعة ويكون الكلام فيه كما في الاول
ويلزم التسلسل وهو باطل واما ان كان الحق هو الثاني وهو ان تالف الصغرى
مع الكبرى ليس ماهيته مغايرة لتلك الحدود الثلثة فحينئذ لا يحصل منه تصور
مغاير واذا لم يحصل التصور المغاير لم يحصل التصديق المغاير لكن العلم اما تصور
واما تصديق فاذا لم يوجد واحد منهما امتنع ان يحصل هناك تصور زائد والله اعلم
واما قوله الانسان قد يعلم ان هذه بغلة وان كان كل بغلة عاقر ثم شك في ان
هذه البغلة هل هي حامل ام لا فجوابه انه عند حصول احدى هاتين المقدمتين

فقط يجوز حصول هذا الشك واما عند حصول هما معا في الذهن فلا نسلم ان حصول
هذا الشك ممكن قال الشيخ الشكل الاول لا ينتج
الا ان يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية
التفسير قال مولانا افضل العالم اعلى الله درجته هاهنا
مسايل المسئلة الاولى اعلم انه اذا لم يكن الصغرى موجبة لم يندرج
الاصغر تحت الاوسط فلا يكون الحكم المحكوم به على الاوسط متعديا الى الاصغر
واذا لم يكن الكبرى كلية احتمل ان يكون البعض الذي جعل موضوعا للاكبر غير
البعض الذي جعل محمولا على الاصغر وحينئذ لا يلزم ثبوت الاكبر للاصغر
اما اذا كانت الصغرى موجبة دخل كل الاصغر او بعضه تحت الاوسط فاذا
حكم على كل ذلك الاوسط بايجاب او سلب تعدى ذلك الحكم الى ما دخل تحت
ذلك الاوسط المسئلة الثانية قوله هذا الشكل لا ينتج الا ان
يكون الصغرى موجبة فيه بحث وذلك لان الشيخ بين في سائر كتبه ان كل قضية
يصدق سلبها مع ايجابها لم يمتنع جعل سالبتها صغرى هذا الشكل وذلك في
الممكنة الخاصة وفي الوجودية اللاضرورية وفي الوجودية اللادائمة وذلك
لان صدق السالب في هذه القضايا يستلزم صدق الموجب فيها ومتى صدق
الايجاب بعد العقد القياس ونازع قوم فيه وقالوا المنتج هو الموجبة لا السالبة
والانصاف انه ان اريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات فذاك هو الموجبات لا السو[الب]
وذلك لان السوالب انما يحب لا نقضيها يستلزم صدق موجبها وعند
حصول الايجاب يحصل اندراج الاصغر تحت الاوسط فكانت السوالب

منتجة لانتفائها بل لكونها مستلزمة للموجبات واما ان اريد به انه يلزم من صدق هذه السوالب صدق تلك النتيجة سواء كان ذلك الانتاج ابدا ادوا سطه هذه السوالب ليست منتجة والله اعلم **قال الشيخ** ويكون العبرة في الكيفية اعني الايجاب والسلب وفي الجهة اعني الضرورة وغير الضرورة للكبرى

التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه هاهنا مسئلتان

المسئلة الاولى قوله العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى فيه بحث وذلك لان هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وايضا فهذا الكلام انما يدل لو امكن في الصغرى ان يكون سالبة تارة موجبة اخرى وكذلك الكبرى يمكن ان يكون سالبة تارة وموجبة اخرى حتى يقال العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى لكنه بين انه في هذا الشكل يجب كون الصغرى سالبة فكيف يستقيم هذا الكلام الجواب عنه انه اثبت بالدليل ان الصغرى اذا كانت ممكنة خاصة او وجودية فانه يجوز كونها سالبة ثم اقام البرهان على ان الصغرى السالبة الممكنة الخاصة مع الكبرى الموجبة الضرورية تنتج نتيجة موجبة ضرورية ففي هذه الصورة كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة وكانت النتيجة تابعة للكبرى فاستقام كلامه ان العبرة في السلب والايجاب بالكبرى

المسئلة الثانية قوله النتيجة تتبع الكبرى في الجهة فيه بحث وذلك لانه في الكبرى استثنى عن هذا الحكم صورتين **الصورة الاولى** اذا كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دالة على ان المحمول ليس دائما بل ولم يوصف الموضوع

ماهنا النتيجة ضرورية قال لان الاكبر دائم بدوام الاوسط والاوسط ضروري للاصغر فوجب ان يكون كون الاكبر ضروريا للاصغر فكانت النتيجة هاهنا تابعة للصغرى وانا نحن نقول الدائم اعم من الضروري فالاكبر دائم للاوسط الضروري للاصغر فلا نعلم منه الا انه دائم للضروري للشيء وهذا القدر لا يفيد الا الدوام فكانت النتيجة هاهنا دائمة مخالفة للمقدمتين

الصورة الثانية اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فالنتيجة هاهنا ممكنة خاصة تابعة للصغرى لان الصغرى لما كانت ممكنة خاصة حقيقية احتمل ان يكون الاصغر خاليا عن الاوسط والكبرى لما كانت وجودية احتمل ان يكون حصول الاكبر للاصغر مشروطا بحصول الاوسط فلما لم يكن الاوسط حاصلا للاصغر امتنع حصول الاكبر له فعلى هذا التقدير يكون الاصغر خاليا عن الاكبر

قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه هذا الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة اما اذا كانت ممكنة عامة وكانت الكبرى وجودية لا ضرورية او وجودية لا دائمة فحينئذ تكون النتيجة ممكنة خاصة وعلى هذا التقدير تكون النتيجة مخالفة لكلتا المقدمتين في الجهة واعلم انا بينا في الكتب البسيطة ان النتيجة قد تكون تابعة للكبرى في الجهة وقد تكون تابعة للصغرى وقد تكون مخالفة لهما في الجهة وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر والله اعلم اعلم ان الشيخ ذكر الضروب الاربعة المنتجة في الشكل الاول وضبط القول فيه ان يقال المحصورات الاربعة اذا جعلنا ها صغرى وضممنا الى كل واحد منها تلك الاربعة جعل ستة عشر ضربا الا انا لما اوجبنا كون الصغرى موجبة سقطت ثمانية واذا اوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية سقطت

اربعة فبقيت الضروب المنتجة اربعة فالضرب الاول من موجبتين
كليتين مثاله كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا الضرب الثاني
من كليتين والكبرى سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا
شيء من ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية موجبة مثاله
بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الضرب الرابع من جزئية موجبة
صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله بعض ج ب ولا شيء من
ب ا فبعض ج ليس ا وتحقيق القول في هذا الباب انه لما ثبت اندراج كل
آحاد الاصغر او اندراج بعض آحاده تحت الاوسط ثم ثبت ان كل ما ثبت له
الاوسط فانه محكوم عليه بايجاب الاكبر له او بسلب الاكبر عنه لزم لا محالة حصول
ذلك الايجاب او ذلك السلب لكل آحاد الاصغر او لبعض آحاده ومجموع
ذلك هو الضروب الاربعة المذكورة والله اعلم

فلقائل ان يقول اظهر هذه الاقيسة هو الضرب الاول وهو المنتج الكلي الموجب
لكن الاشكال وارد عليه من وجوه **السؤال الاول** حق ان زيدا حيوان
وحق ان الحيوان جنس مشترك فيه بين الانواع فيلزم ان زيدا جنس فهو كذلك
السؤال الثاني حق ان كل انسان ناطق وحق ان كل ناطق انسان
فيلزم ان كل انسان انسان وهو باطل لان صدق الحمل يعتمد كون المحمول
مغايرا للموضوع ولا مغايرة هاهنا فكان هذا الحمل باطلا **السؤال الثالث**
هذا التركيب دل على ان الاكبر ثابت للاوسط وان الاوسط ثابت للاصغر وهذا

المقدمة لا تقتضي كون الاكبر ثابتا للاصغر الا ترى ان النطق ثابت للحركة والحركة
ثابتة للجسم مع انه يمتنع كون النطق ثابتا للجسم وايضا فهب ان الثابت
للثابت للشيء ثابت له الا انه على هذا التقدير لا يكفي مجرد الصغرى مع الكبرى في انتاجها
بل اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فبهذا التقدير يحصل ان ج موصوف بالموصوف
بالالف ثم لا بد من ذكر مقدمة اخرى وهي ان الموصوف بالموصوف بالشيء
يجب ان يكون موصوفا بالشيء فحينئذ يحصل ان الجسم موصوف بالالف لكن
المنطقيين اتفقوا على انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج فان هذا
لا ينتج ان آ مساو لج بل ينتج ان آ مساو لمساوي ج ثم يقال ومساوي
المساوي مساو فحينئذ يحصل ان الالف مساو للجيم فلما كان الامر في هذه الصورة
كذلك وجب ان يكون فيما وقع البحث فيه ايضا كذلك **السؤال الرابع**
ان العلم بثبوت الاكبر لكل واحد من الموصوفات بالاوسط مشروط بالعلم
بثبوت الاكبر لهذا وكذلك لذلك الثاني وكذلك الثالث وهلم جرا في جميع الجزئيات
التي يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الاوسط لان العلم بالكل مشروط بالعلم
بكل واحد من آحاد ذلك الكل اذا ثبت هذا فنقول هذا الاصغر هل هو
احد الامور الداخلة تحت الاوسط ام لا فان كان الاول فحينئذ يتوقف العلم
بصدق قولنا كل ما ثبت له الاوسط فانه حصل له الاكبر على العلم بثبوت الاكبر
للاصغر فلو استفدنا هذا العلم من العلم بثبوت الاكبر لكل ما دخل تحت الاوسط
لزم الدور وهو باطل وان كان الحق هو الثاني وهو ان الاصغر غير داخل
تحت الاوسط فحينئذ لا يلزم من الحكم بالاكبر على الاوسط الحكم بثبوت ذلك

بانتاج النتيجة

المنطقيين اتفقوا على ان [illegible] المقدمة الرابعة [illegible] مثل الذي ذكرناه

الحكم للاصغر **السؤال الخامس** المنتج لهذه النتيجة اما العلم باحدى
المقدمتين او العلم بمجموعهما والاول باطل لان العلم البديهي حاصل
بان احدى المقدمتين لا تنتج شيئا والثاني ايضا باطل لان الذهن لا يقوى على
استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة فاذا كان الموجب هو مجموع العلمين
ثم لا وجود لهذا المجموع فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج **السؤال السادس**
تصور الاصغر مع تصور الاوسط هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الاوسط
لذلك الاصغر وكذا القول في تصور الاوسط مع تصور الاكبر او لا يوجب فان اوجب
فبعد حصول هذه التصورات الثلثة يجزم الذهن باثبات الاكبر للاوسط وباثبات
الاوسط للاصغر وذلك يوجب الجزم باثبات الاكبر للاصغر فحينئذ لا يكون
لهذا الانسان اختيار في تحصيل العلم بهذه النتيجة بل يكون علمه بهذه النتيجة علما
لزوميا اضطراريا ولا يمكن ان يقال فاذا اختياره ليس في اكتساب التصديقات
بل في اكتساب التصورات التي عليها تتفرع هذه التصديقات لانا بينا ان
التصورات ليست كسبية واما ان قلنا ان تصور الاصغر مع تصور الاوسط
لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الاصغر وكذا القول في الكبرى
فحينئذ يحتاج في اثبات تلك الصغرى الى قياس اخر ويعود التقسيم الاول
فيه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى قياس يكون استلزام اصغره لاوسطه
واستلزام اوسطه لاكبره استلزاما ضروريا فحينئذ تكون تلك النتيجة ضرورية
ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس اخر وكانت كبراه ايضا كذلك كانت
النتيجة الثانية من القياس الثاني ايضا ضرورية اللزوم وحينئذ يعود الامر الى

ان تصير الانتاجات كلها ضرورية خارجة عن القدرة والاختيار **السؤال السابع**
قولنا كل كذا حكم على جميع جزئيات ذلك الموضوع بذلك المحمول والحكم على الشيء
مسبوق بتصور المحكوم عليه لكن جزئيات كل كلي امور غير متناهية
وقولنا كل كذا اشارة الى جميع تلك الجزئيات فعلى هذا الحكم على الكلي لا يمكن
الا بعد تصور امور غير متناهية لكن تصور امور غير متناهية على التفصيل محال
والموقوف على المحال محال فوجب القول بفساد كل قياس فان قالوا انه لا يمكننا
ان نحكم حكما كليا من غير ان نحتاج الى تفصيل العلم بما لا نهاية له لانا اذا علمنا ان
الجسمية مستلزمة للمؤلفية امكننا حينئذ ان نعلم ان كل جسم مؤلف فنقول
حينئذ يرجع حاصل هذا الشكل الى ان ماهية الاصغر مستلزمة لماهية الاوسط
وماهية الاوسط مستلزمة لماهية الاكبر الا انه على هذا التقدير لا يبقى للحد الاوسط
تكرار في المقدمتين وذلك اما ان لا ينتج او ان انتج لكنه نوع اخر من القياس سوى
ما ذكره الاوائل فهذا تمام القول في السؤالات **والجواب عن السؤال
الاول** انك اذا قلت زيد حيوان فقد صدق ثم اذا قلت والحيوان جسم فاما ان
تترك على هذا الاهمال او تجعله كليا وتقول وكل حيوان جسم اما الاول فلا ينتج
لان المهملة في قوة الجزئية والكبرى الجزئية لا تنتج في هذا الشكل والثاني باطل لان
قول القائل وكل حيوان جسم معناه ان كل واحد مما يقال له انه حيوان فهو
جسم وفساد ذلك معلوم بالضرورة **وعن الثاني** انه ينتج ان كل انسان
انسان وهذا وان كان من باب ايضاح الواضحات الا انه حق **وعن
الثالث** ان الشك الذي ذكرتم انما يتوجه لو كان المراد من الكبرى ان الاوسط

كذا

موصوف بالاكبر وليس الامر كذلك بل المراد ان كل ما ثبت له الاوسط فانه ثبت
له الاكبر فلما ذكرنا ان الاصغر ثبت له الاوسط يحصل بطريق مجموع هاتين المقدمتين
ثبوت الاكبر للاصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة اخرى اليهما وعن الرابع
ان العقل لما حكم بان المعنى الذي جعل الاوسط معه اوسط يستلزم الاكبر
يحصل يمكننا ان نعلم ان كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر ولا يتوقف
حصول هذا العلم الكلي على تعرف احوال الجزئيات اولا وعن الخامس
ان الذهن يقوى على استحضار العلم بشيئين ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية
لان القضية معناها حكم الذهن بثبوت امر لامر ولولا حصول تصور ذينك
الامرين معا لكان ذلك الحكم متعذرا وعن السادس ان علمنا
بكوننا قادرين على التامل والفكر علم ضروري فلا يقدح فيه التشكيك والله اعلم
وعن السابع انه يرجع حاصل القياس الى ان يقول الاصغر موصوف
بالاوسط ثم نقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط فانه موصوف بالاكبر وعلى
هذا التقدير يكون الاوسط متكررا والله اعلم بالصواب **افضل الاشكال** هو الشكل
الاول ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الشكل يعطي المحصورات الاربع
والثاني لا يعطي الا السالبتين والثالث لا يعطي الا الجزئيتين الثاني
ان برهان اللم اشرف البراهين ولا يعطيه الا هذا الشكل لانك تقول الاصغر
حصل له العلة الموجبة للاكبر فوجب ان يحصل له الاكبر فهذا البرهان اللمي ان كان
في الايجاب الكلي لم يحصل الا من الشكل الاول لان الموجبة الكلية لا ينتجها
الا هذا الشكل وان كان في السلب الكلي فهذا يمكن ايضا في الشكل الثاني

لكن لا على النظم الطبيعي لان الاصغر وان كان قد حمل عليه الاوسط الذي هو العلة
الا انه في الكبرى ما جعل المعلول تابعا للعلة في الوجود بل حرف فجعل المعلول
متبوعا والعلة تابعة فلا تكون العلة قد اوجبت فيه للحد الاصغر بل للحد الاصغر اوجب
العلة فثبت ان النظم الطبيعي في هذا البرهان الذي هو اشرف البراهين لم يحصل
الا في الشكل الاول والوجه الثالث في بيان شرف الشكل الاول ان الحد من جهة
كلية فلو امكن اثباتها بقياس لما امكن الا بالشكل الاول الوجه الرابع ان
المتقدمين كانوا يثبتون نتائج الشكل الثاني والثالث اما بعكس او بخلف او
افتراض وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الاول والله اعلم الوجه الخامس
انه لا يتم قياس الا اذا حصل فيه موجبة كلية والموجبة الكلية اذا لم تكن بديهية
افتقر اثباتها الى الشكل الاول فكان الثاني والثالث مفتقرين الى الاول
من هذا الاعتبار والاول غني عنهما الوجه السادس ان المعرفة التامة
لا تحصل الا في الكلي الموجب اما الجزئي فالعلم به غير تام لان قولك بعض
ج ب مجهول منه انه اي بعض هو فاذا عينته وعرفت وكان مثلا ذلك
البعض هو د عاد الى الكلية فصار كل د ب واما السالب فانه يعرف من
الشيء ما ليس هو وهذا امر خارجي وتعريفها غير تام الا ان يشار في ضمن ذلك
السلب بمعنى ثبوتي وحينئذ تصير تلك السالبة في قوة الموجبة فثبت ان المعرفة
التامة لا تحصل الا في الكلي الموجب وذلك لا ينتجه الا الشكل الاول فثبت
بهذه الدلائل ان الشكل الاول افضل الاشكال والله اعلم قال الشيخ
اما الشكل الثاني فشرط انتاجه ان تكون الكبرى

كليه ويختلف مقدمتاه بالايجاب والسلب

التفسير قال مولانا افضل العالم اعلى الله درجته هاهنا مسئلتان

المسئلة الاولى اما بيان انه يجب ان يكون كبرى هذا الشكل كلية فمشهود

في الكتب واما بيان انه يجب اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب ففيه اسرار

لطيفة فنقول الاشتراك في الايجابات وفي السلوب امر مشترك فيه بين الامور

المتوافقة وبين الامور المتباينة فلا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك على التباين

وعلى التوافق فثبت انه لابد من اختلاف في الكيفية ثم نقول والاختلاف

في العرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات فلا يمكن الاستدلال

به ايضا لا على التباين ولا على التوافق فبقي ان يكون الاختلاف في اللوازم

دالا على التباين لانه اذا كان الاوسط واجب الثبوت لاحد الجانبين وممتنع

الثبوت للجانب الاخر وجب حصول التباين بين الجانبين واذا عرفت ان

التباين في العرضيات المفارقة لا يدل على شيء اصلا ثبت انه لا انتاج في هذا

الباب من الممكنتين العامتين ولا من الموجودتين ا للاضروريتين ولا من الوجوديتين

للادائمتين واما فلا نتاج عن المطلقتين العامتين ولا عن الممكنتين

العامتين لاحتمال ان يكون ذلك الاختلاف اختلافا في العرضيات لا في اللوازم

واما فاذا كانت احدى المقدمتين ضرورية والاخرى خالية عن الضرورة

كانت النتيجة سالبة ضرورية سواء كانتا موجبتين او سالبتين او احديهما موجبة

والاخرى سالبة وذلك لان ثبوت الضرورية للضروري امر ضروري وسلبها

عن غير الضروري امر ضروري فهاهنا الاختلاف في الكيف حاصل في نفس الامر

فلا جرم كانت النتيجة هاهنا سالبة ضرورية

لما شرطنا كلية الكبرى سقط من التركيبات الستة

عشر ثمانية ولما شرطنا اختلاف المقدمتين في الكيف سقطت من الثمانية الباقية

اربعة فبقيت القرائن المنتجة اربعة اولها ان يكون الصغرى موجبة كلية والكبرى

سالبة كلية والثاني بالعكس من ذلك والنتيجة فيهما سالبة كلية والدليل

عليه ان الاوسط واجب الثبوت لاحد الطرفين وممتنع الثبوت مع الطرف

الاخر وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين وثالثها موجبة جزئية صغرى

وسالبة كلية كبرى ورابعها سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والنتيجة

فيهما سالبة جزئية والدليل عليه ان الاوسط له حال مع بعض احد الطرفين

وله بعض تلك الحال مع تمام آحاد الطرف الاخر فبين بعض احد الطرفين وتمام

الطرف الثاني مباينة فلا جرم صدقت النتيجة سالبة جزئية واما المتقدمون

فانهم يبينون هذه الضروب بالعكس او بالخلف او بالافتراض وتلك الطرق مشهورة

في الكتب فلا حاجة بنا الى ذكرها وقال مولانا امام العالم اعلى الله درجته

ان كان لا يمكن بيان انتاج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل

الاول اما بطريق العكس او بطريق الخلف صار هذان الشكلان عبثا محضا لان

الشكل الاول لما كان وافيا باعطاء هذه النتائج كان التمسك بالشكل الثاني

والثالث ثم ردهما الى الاول تطويلا للطريق من غير فائدة اصلا ومعلوم

انه عبث محض اما على الوجه الذي ذكرناه كان مفيدا لانا لما استخرجنا

النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما من غير استعانة في ذلك بالشكل

الاول كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا اما ان الطريق الذي ذكرناه اولى
مما ذكروه والله اعلم **واما الشكل الثالث** فشرط كونه منتجا كون صغراه موجبة
وكون احدى المقدمتين كلية وضروبه المنتجة ستة لانا لما شرطنا ايجاب الصغرى
فقد سقط من المركبات الستة عشر ثمانية ولما شرطنا كون احدى المقدمتين
كلية فقد سقطت من الثمانية الباقية اثنان فبقيت الضروب المنتجة ستة واعلم
ان حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولان
فبينهما التلاقي واما خارج ذلك الموضوع فلا التقاء وعدمه محمولان فلا جرم
كان الحكم الجزئي لانا اذا عرفت هذا فنقول لكن الصغرى موجبة كلية فالكبرى
ان كانت موجبة كلية او جزئية فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية او جزئية
فالنتيجة سالبة جزئية واما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى ان كانت موجبة
كلية فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية فالنتيجة سالبة جزئية والبرهان
في الكل ما ذكرناه فهذا تمام الكلام في بيان هذه الاشكال الثلثة واعلم ان الشيخ
لم يذكر في هذا الكتاب شيئا من مسائل المختلطات ونحن قد ذكرناها في سائر الكتب
ونبهنا في اثناء الكلام في تقرير هذه الاشكال الثلثة على دقائق كثيرة فيها الا انا نذكرها هنا
اصلين كبيرين في علم المختلطات ونحيل بالتفصيل على منطق المطالب العالية
وعلى الملخص **فالاصل الاول** ان نقول قد عرفت ان الجهات
اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما يختلط من هذه الاقسام
اما الضرورة فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون
الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت

عن كون تلك الذات ازلية ام لا وايضا فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب
الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات مع كونه ايضا واجب الثبوت للذات
وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات بشرط
ان لا يكون واجب الثبوت للذات وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت
بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات
ام لا وايضا فقد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين فقط
وقد يراد بها حصول الضرورة بحسب وقت غير معين فمجموع هذه الجهات التي
اعتبرناها في الضرورية ثمانية واما في الامكان فالمراد اما الامكان العام
او الخاص او الاخص او الاستقبالي واقسام الخاص خمسة لان الممكن الخاص
اما ان يكون دائم الثبوت او دائم العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوي
الطرفين ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية فصار مجموع الجهات المعتبرة بحسب
الضرورة وبحسب الامكان ستة عشر اما بحسب الدوام واللادوام
فنقول الدائم اما ان يكون بحسب الذات او بحسب الوصف اما الدائم
بحسب الذات فاما ان يكون دائما مع بيان كونه ضروريا او غير ضروري وايضا
الدائم بحسب الوصف اما الدائم بحسب الوصف اما ان يبين كونه دائما بحسب
الذات او بيان كونه غير دائم بحسب الذات او بيان كونه دائما بحسب
الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات ام لا فهذه ستة
واما اللادائم هو الحكم الذي ثبت بشرط اللادوام فهذا اما ان يبين كونه ضروريا
في ذلك الوقت او كونه غير ضروري او يبين الدوام مع السكوت عن كونه

ضروريا او عرضيا دون فهذه ثلثة ومع تلك الستة تسعة واما المحمول الذي
لا بد وان يدوم وصف الاوصاف العامة لتلك الذات او لا يكون كذلك
او يكون قد تبين كونه لا دائما بل دوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل
فهذه ثلثة اخرى ومع التسعة المذكورة اثنى عشر وهذه الاثنى عشر مع تلك الستة
عشر المذكورة ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا
والاعتبار الثلثون كونه مطلقا عاما فهذه ثلثون اعتبارا في الجهات اذا عرفت هذا
فنقول اذا قلنا كل ج ب فهذا الموضوع يمكن اخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات
الثلثين وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذه الاعتبارات تسعمائة اذا جعلنا واحدة
من هذا العدد صغرى احتمل ضم كل واحد من تلك التسعمائة اليها على سبيل
الكبرى فحينئذ يصير عدد انواع الاقيسة البسيطة والمركبة ما يحصل من ضرب تسعمائة
في تسعمائة واعلم انه يمكنك ان تزيد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخرى
كثيرة كما ذكرناه في كتاب المطالب العالية وحينئذ تزداد انواع الاقيسة على
المبلغ الذي ذكرناه زيادة عظيمة فثبت ان هذا البحث يجري مجرى البحث عما
لا نهاية له اذ ليس تخصيص بعض هذه الانواع بالذكر واهمال البقية اولى من العكس
فلا جرم كان الاولى تركه والاكتفاء بهذه الاشكال البسيطة

الاصل الثاني

ان القياس لا ينتج الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن ان يحكم
بها على سبيل الكلية فان الشيء اذا لم يكن ضروريا لم يلزم من فرض عدمه محال
واذا كان الامر كذلك فحينئذ يتعذر على العقل ان يحكم به على سبيل الكلية
فثبت ان الاقيسة النافعة هي الاقيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط

فان قالوا انا نمنع تركب الاقيسة عن المقدمات الممكنة فلما سوى الامكان للممكن
ضروري فكان ذلك في الحقيقة من الاقيسة المركبة من المقدمات الضرورية والله
اعلم قال الشيخ واعلم انه قد يقترن من الشرطية
المتصلة وان على نمط هذه الاشكال فنجعل
بدل الموضوع مقدما وبدل المحمول تاليا فان
كان التالي في الصغرى مقدما في الكبرى فهو
الشكل الاول وان كان التالي تاليا في كليهما فهو
الشكل الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الشكل
الثالث والشرطية التي تتألف من اجتماع طرفي المطلوب
هي النتيجة والشرائط المعتبرة في الانتاج ههنا
هي الشرائط المذكورة في الحمليات ثم انه لعل هذا
شرع في بيان المحصورات الاربع في الشرطيات
فقال الكلية الموجبة كقولك كلما كان ا ب
فج د والكلية السالبة كقولك ليس البتة اذا كان
ا ب فج د والجزئية الموجبة كقولك قد يكون اذا
كان ا ب فج د والجزئية السالبة كقولك ليس كلما
كان ا ب فج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان
الاشكال الثلثة فذكر من كل واحد من الاشكال الثلثة

ضروب المنتجة ومن كيفية جريان طريقة الافتراض
فيها وكل ذلك ظاهر غني عن التفسير والبيان
قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه هاهنا
بحث علمي ولنعرض الضرب الاول من الشكل الاول من هذه القياسات
وهو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا
فالاعشى مبصر ينتج وكلما كانت الشمس طالعة فالاعشى مبصر فنقول حاصل
هذا القياس ان طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود النهار يستلزم صيرورة
الاعشى مبصرا ينتج ان طلوع الشمس يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا واذا ذكرنا
هذا القياس على هذا الوجه صار القياس حمليا فعلمنا انه لا تفاوت بين
هذا القياس الشرطي وبين القياس الحملي الا في تغير الالفاظ والعبارات
ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية فان قالوا انا اذا ذكرنا هذا القياس
على هذا الوجه الذي ذكرتم لم يكن الاوسط متكررا لانا اذا قلنا طلوع الشمس
يستلزم وجود النهار فهاهنا المحمول هو قولنا يستلزم وجود النهار ثم اذا قلنا
وجود النهار يستلزم كذا وكذا فالموضوع في هذه القضية بعض ما كان محمولا في
القضية الاولى فلم يكن الاوسط متكررا بخلاف ما اذا ذكرنا هذا القياس
من المقدمتين الشرطيتين فانا اذا قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما
كان النهار موجودا فكذا وكذا فقد جعلنا تمام ما كان تاليا في الصغرى مقدما
في الكبرى وكان الاوسط هاهنا بتمامه متكررا فظهر الفرق الحاصل بين هذين
النوعين من التاليف والتركيب فنقول لنا في الجواب عن هذا السؤال مقامان

المقام الاول انا اذا قلنا في الصغرى كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
والتالي هاهنا قولك فالنهار موجود بدليل انك ان حذفت هذا الفاء وقلت
كلما كانت الشمس طالعة النهار موجود لم يكن الكلام منتظما ولا مفيدا فائدة مستقلة
ثبت ان هذا الفاء جزء من التالي هذا بحسب اللفظ اما بحسب المعقول المحض
فهو ان هذه القضايا الشرطية انما تلتئم القياس منها اذا كانت لزومية وحينئذ
يصير المعنى كلما كانت الشمس طالعة فانه يلزمه ويتبعه كون النهار موجودا فهذا
اللزوم جزء من التالي فاذا قلت بعده وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فتمام
التالي في الصغرى ما صار مقدما في الكبرى فثبت ان هاهنا الاوسط غير
متكرر ايضا المقام الثاني هب ان قولنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار
ووجود النهار يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا لم يتكرر فيه الحد الاوسط الا انا بينا
ان عدم تكرر الاوسط لا يمنع من الانتاج بل بديهة العقل حاكمة بان الترتيب
الذي ذكرناه ينتج ان طلوع الشمس يستلزم كون الاعشى مبصرا واذا كان المقصود
من هذا القياس ليس الا هذا المعنى وهذا المعنى حاصل في التركيب الحملي كان
العدول عنه الى العبارة الاخرى بحثا لفظيا عاريا عن الفائدة فثبت بما ذكرنا
ان هذه القياسات الشرطية عين القياسات الحملية وانه لا فائدة في افرادها
بالذكر والله اعلم قال الشيخ القياس الاستثنائي
الى اخر الفصل التفسير قال مولانا الامام
العالم رضي الله عنه القياس الاستثنائي اما ان يكون من المتصلات او من
المنفصلات اما ان كان من المتصلات فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي

واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم تحقيقا للزوم فانه متى حصل الملزوم لزم
من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واما استثناء
نقيض المقدم او استثناء عين التالي فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم
وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم ولا من وجود الاعم وجود
الاخص اما اذا كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلة فالمنفصلة اما ان
تكون مانعة من الجمع والخلو معا وهي المنفصلة الحقيقية او مانعة من الجمع فقط او مانعة
من الخلو فقط وسبيل الخوض في شرح نتيجة كل واحد من هذه الاقسام لا بد من
تحقيق القول فيها فنقول القضية الشرطية المنفصلة لا بد وان تكون مركبة
من قضيتين فاما ان تكون مركبة من القضية ومن نقيضها او من القضية ومن اللازم المساوي
لنقيضها والحكم في هذين القسمين انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ومعا على
الكذب معا واما ان تكون مركبة من القضية ومما هو اخص من نقيضها كقولك
هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا والحكم في هذا القسم انه يمتنع اجتماعهما على الصدق
لكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب واما ان تكون مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها
والحكم فيها انه يمتنع اجتماعهما على الكذب ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق لان كل
ما كان اعم من نقيض الشيء كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة ثم هذا القسم
قد يكون مركبا من موجبة وسالبة كقولنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق
فان التقدير اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون اذا لم يكن في البحر وجب ان لا
يغرق لا انا نعني بالبحر كل ما يغرق لكن قولنا ليس في البحر بهذا التفسير اخص
من قولنا ليس يغرق فاذا قلنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فقد وضعنا

في مقابلة قولنا زيد في البحر ما هو اعم من نقيضه والضابط كون هذه المنفصلة مركبة من سالبتين
كقولك هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا واذا كان كونه حيوانا [illegible]
لا يكون نباتا فاذا قلنا هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا كان حكمه ما
ذكرنا واذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما ان كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو
معا فهذه المنفصلة اما ان تكون ذات جزئين او اكثر فان كان الاول كان استثناء
وجود ايهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الآخر
مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج
لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج واما الثاني وهو ان تكون
المنفصلة الحقيقية ذات اجزاء اكثر من اثنين فهو مثل قولنا هذا العدد اما زائد او
ناقص او مساو واستثناء وجود ايهما كان ينتج نقيض البواقي كقولك لكنه زائد ينتج
انه ليس بمساو ولا ناقص والى استثناء نقيض واحد منها انتج منفصلة مركبة من اجزاء
البواقي كقولك لكنه ليس بزائد ينتج فهو اما مساو واما ناقص واما المنفصلة
التي تمنع الجمع ولا تمنع الخلو فمثاله قولنا هذا الشيء اما شجر واما حجر فهاهنا استثناء عين
ايهما كان ينتج نقيض البواقي لانا لما حكمنا بان اجتماع هذه الامور في الشيء الواحد
محال لزم من وجود ايهما كان عدم البواقي واما استثناء نقيض ايهما كان لا ينتج
شيئا لانا بينا انه يجوز ارتفاعها باسرها فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد
منها على وجود الآخر ولا على عدمه واما المنفصلة التي تمنع الخلو ولا تمنع
الجمع فهاهنا يلزم من استثناء نقيض ايهما كان وجود الآخر لانا حكمنا بان ارتفاع
الطرفين محال لزم من ارتفاع احدهما الجزم بحصول الآخر لانه عند ارتفاع احد

لما

الطرفين او ارتفع الطرف الثاني فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع
وذلك محال اما اذا اثبتنا وجود ايهما كان لا ينتج شيئا لانا لما حكمنا بان اجتماعهما
جائز لم يلزم من وجود احدهما لا وجود الآخر ولا عدمه فلا جرم لا يمكن ان يستدل
بوجود واحد منهما لا على عدم الآخر ولا على وجوده **قال الشيخ**
قياس الخلف وهو ان ياخذ نقيض المطلوب
ويضيف اليه مقدمة صادقة على صورة قياس
منتج فينتج شيئا ظاهر الاحالة فيعلم ان سبب تلك الاحالة
ليس تاليف القياس ولا المقدمة الصادقة بل سببها
احالة نقيض المطلوب فاذن هو محال فنقيضه حق
التفسير قال مولانا افضل العالم الداعي الى الله رضي الله عنه
هذا الكلام واضح معلوم وتحقيقه ان قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع لازم
احد النقيضين على امتناع ذلك النقيض ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة
النقيض الآخر وعلى صحة احد الامور الداخلة في ذلك النقيض اما صورة
هذا القياس فهي ان ناخذ نقيض المطلوب ونضيف اليه مقدمة صادقة ونركبهما
على صورة قياس منتج فينتج نتيجة ظاهرة الامتناع فنعلم ان سبب ذلك المحال ليس بالتاليف
القياس ولا المقدمة الصادقة لان الحق لا يستلزم الباطل فعلمنا ان سبب لزوم
ذلك المحال هو نقيض المطلوب فذلك النقيض باطل فنقيض هذا النقيض وهو
المطلوب حق وانما سمي هذا القياس بقياس الخلف لوجهين **الاول**

ان الخلف هو الرديء من القول فلما لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة لا جرم سمي
خلفا **الثاني** انك في هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس مستقيم متوجه
الى انتاج النتيجة الباطلة ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة
المطلوب فكان الانسان ذهب الى مطلوبه من خلفه لا من قدامه والله اعلم
قال الشيخ ولئن شئت اخذت نقيض المحال واضفته
الى الحق فينتج المطلوب على الاستقامة **التفسير**
قال مولانا الامام العالم رضي الله عنه هذا العمل يسمى رد الخلف الى المستقيم
ومثاله اذا ادعى ان قولنا كل انسان حيوان حق فنقول ان كذب هذا
صدق نقيضه وهو قولنا ليس كل انسان حيوانا ونضم اليه مقدمة صادقة
وهي قولنا وكل ناطق حيوان ينتج من رابع الثاني فليس كل انسان ناطقا وهذا
محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوانا وكان هذا
باطلا فنقيضه حق وهو قولنا كل انسان حيوان واعلم ان النتيجة الباطلة
هي قولنا ليس كل انسان ناطقا فان اخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو
قولنا كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة الحقة وهي قولنا وكل ناطق حيوان
انتج كل انسان حيوان على الاستقامة وهو المطلوب **قال الشيخ**
الاستقراء هو ان يحكم على كلي لوجوده في جزئياته
كلها او بعضها كما يحكم ان كل حيوان يحرك عند
المضغ فكه الاسفل وهذا لا يوثق به فربما كان يوجد
حيوان يحرك مخالفا لما رأيت كالتمساح

التفسير قال مولانا افضل العالم الداعي الى الله رضي الله عنه اعلم ان الاستقراء على قسمين احدهما ضد القياس وذلك لان الاستقراء هو ان يحكم على الكلي بحصول ذلك الحكم في جزئياته والقياس هو ان يحكم على الجزئي بحصول ذلك الحكم في الكلي اذا عرفت هذا فنقول الاستقراء على قسمين احدهما ان يحكم على الكلي بحصول ذلك الحكم في بعض جزئياته والى هذين القسمين اشارة الشيخ بقوله هو الحكم على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها اما القسم الاول فذلك مثل اذا وقع الشك في ان الناطق هل هو مائت ام لا فتصفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق بل من جهة قسمة اخرى كالماشي وغير الماشي ووجدت المائت باتا لجميع اجزاء الاستقراء المحدد بحكم على الحيوان بسلب هذا الاستقراء انه مائت ثم ينقل ذلك الى الناطق فيقول كل ناطق حيوان وكل حيوان اما ماش او غير ماش وكل ماش وغير ماش مائت ينتج وكل ناطق مائت وهذا انما ياتي اذا كان الكلي قابلا لوجهين من القسمة الحاصرة واما القسم الثاني وهو الحكم على الكلي بوجوده في بعض جزئياته فهذا لا يفيد الا الظن لاحتمال ان يكون حال غير المذكور وان كان نادرا بخلاف حال المذكور والله اعلم قال الشيخ التمثيل هو الحكم على غايب بما هو موجود في الشاهد التفسير قال مولانا رضي الله عنه الاولى ان يقال التمثيل هو الحكم على صورة بمثل الحكم الثابت في صورة اخرى ثم هذا يقع على وجوه اربعة فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم بالعلم والله تعالى موجود فيجب ان يكون

مختصا بالجهة والحيز كما ان الواحد منا يكون كذلك وتارة يكون الحاقا للشاهد بالغائب كما يقال لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الاشياء لقدر على ايجاد كل الاشياء كما في حق الله تعالى وتارة يكون الحاقا للغائب بغائب آخر كما يقال للمعتزلة اجمعنا على انه تعالى مريد بالارادة فيجب ان يكون عالما بالعلم وتارة يكون الحاقا للشاهد بشاهد كما يقال للمعتزلة اجمعنا على ان الواحد منا انما يكون متحركا لاجل قيام الحركة به فيجب ان يكون انما كان مدركا لاجل قيام الادراك به ثبت ان التمثيل حاصل في هذه الصور الاربع وكلام الشيخ مشعر بانه مخصوص برد الغائب الى الشاهد ويمكن ايضا تصحيح كلامه وهو ان يقال مراده من الغائب المشكوك المختلف فيه ومن الشاهد المعلوم المتفق عليه وحينئذ يكون لفظه متناولا للاقسام الاربعة التي ذكرناها قال الشيخ واوثقه ما يكون المتماثل به والمشترك فيه علة للحكم في الشاهد ثم انه بين انه ضعيف من وجهين الاول ان ذلك المشكوك لعله يكون علة لثبوت الحكم في الشاهد وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون علة على الحكم في الغائب الثاني لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ويكون علة ذلك الحكم احد قسمي ذلك المشترك وحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا قال الشيخ فان لم يكن هذان المانعان وصح ان الحكم معلل بمفهوم القدر المشترك انقلب التمسك برهانا التفسير قال مولانا رضي الله عنه صدق الشيخ فيما قال وذلك لانا اذا قلنا عالمية الواحد منا

معلله بالعلم فوجب ان يكون عالمية الله تعالى كذلك فيقال عالميه الواحد منا
معلله بالعلم المحدث والعلم المحدث ممتنع ثبوته في حق الله تعالى او يقال
العالميه قسمان عالميه جائزة وعالميه واجبه والعالمية الجائزة هي المعللة
بالعلم اما عالميه الله تعالى فهي واجبه فلا يلزم تعليلها بالعلم اذا عرفت هذا فنقول
ان توجه هذان السؤالان فقد سقط الاستدلال اما لو ثبت ان العالمية من
حيث هي عالمية معلله بالعلم من حيث هو علم امكن هذا التمسك برهانا
لانا نقول عالمية الله عالميه وكل عالمية فهي معلله بالعلم ينتج ان عالميه الله
تعالى معلله بالعلم **قال الشيخ** الضمير قياس يذكر
صغراه فقط كقولهم فلان يطوف بالليل فهو
مخلط وحذف الكبرى اما للاستغنا او للمغالطه

التفسير قال مولانا الامام العالم اعلى الله درجته اما الذي
للاستغنا فكما يقال انه يصح ان يعلم ذات الشي مع الذهول عن كونه موثرا
في كذى فوجب ان يكون ذاته مغايره لموثريته والمنتج لهذه النتيجه في الحقيقه
هي تلك المقدمه مع مقدمه اخرى وهي قولنا وكل ما صح العلم به مع الذهول
عن غيره فهما متغايران الا ان هذه المقدمه لما كانت ظاهره جليه لاجرم
حذفناها لاجل الاستغنا عن ذكرها بسبب ظهورها واما الذي يكون
الغرض من الحذف انواع المغالطه فهو انا اذا قلنا فلان يطوف بالليل فهو
مخلط كان ذلك موهما لصحة هذه النتيجه اما لو صرحنا بالكبرى وقلنا من
طاف بالليل فهو مخلط فهاهنا نظهر للعقل كذب هذه المقدمه الكليه

واذا وقف العقل على كذبها تخلص لا سيما عن ظن صحة تلك النتيجه فلاجرم وجب الكبرى
هاهنا لتبقى الظن المتاكد والله اعلم **في انولوطيقا الثانيه**

قال الشيخ المقدمات التي منها يؤلف
البراهين هي المحسوسات كقولنا الشمس مضيئة
والمجربات كقولنا الشمس تشرق وتغرب والسقمونيا
يسهل الصفراء والاوليات كقولنا الكل اعظم
من الجزء والاشيا المساويه لشي واحد متساويه
والمتواترات كقولنا مكه موجوده **التفسير**

قال مولانا الامام العالم رضي الله عنه اعلم ان التصديقات لا يمكن ان
يكون كلها كسبية والالافتقر كل تصديق الى تصديق اخر يسبقه فلزم اما الدور
واما التسلسل وهما محالان والموقوف على المحال محال فكان يلزم ان
لا يحصل شي من التصديقات الكسبية فثبت ان القول بان كل التصديقات
كسبية يمنع من كون شي منها كسبيا وما ادى ثبوته الى نفيه كان باطلا فكان
القول بان كل التصديقات كسبي باطلا ولما ثبت هذا ظهر ان التصديقات
تنتهي بالاخره الى تصديقات غنية عن الاكتساب فنقول انها اما ان
يكون مستفاده من العقل او من الحس او من مجموعهما اما المستفاد من العقل المحض
فهو الاوليات وذلك لان كل قضيه فلها موضوع ولها محمول فكل قضيه
يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها كافيا في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول
الى ذلك الموضوع او سلبه عنه فتلك القضيه هي المسماه بالاوليه وانما سميناها

بهذا الاسم لان العقل يحمل ذلك المحمول ابتداءً اوّلاً على ذلك الموضوع من غير
توسط شيء آخر بين ذلك الموضوع و ذلك المحمول اما القضية المكتسبة فالعقل
يحمل ذلك المحمول على الحد الاوسط ثم يحمل ذلك الاوسط على الموضوع الذي
هو حد الاصغر فحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل حدّ
الاوسط عليه فحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملاً اوّليّاً بل حملاً ثانياً اذا عرفت هذا فنقول
ههنا سؤالان **السؤال الاول** ان يقال هذه القضية الاوليّة
ان كانت من لوازم العقل وجب ان لا ينفكّ العقل من الشعور بها البتة
وان يكون هذه القضايا حاضرة في الذهن ابداً وان لم يكن من لوازم العقل كانت مكتسبة
لا اولية والله اعلم **والجواب** ان لا نقول ان غريزة العقل توجب
حضور هذه القضايا مطلقاً حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول ان غريزة العقل توجب هذا
الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها في العقل فاذا لم يحضر هذان
التصوران في غريزة العقل فقد فات شرط الايجاب فلا جرم يفوت الاثر والله
اعلم **السؤال الثاني** مذهب الشيخ ان القضايا المشهورة والقضايا
الوهمية قد تساوي القضايا الاولية في القوة والجزمية ثم انه فرّق بين الاوليات والمشهورات
بطريق وبين الاوليات والوهميات بطريق آخر اما الفرق بين
الاوليات والمشهورات فبان نفرض انفسنا كانا خلقنا الآن وما خالطنا
احداً وما شهدنا شيئاً وقد زايلنا موجبات الالف والعادة عن انفسنا ثم
انا نعرض في هذه الحالة على عقلنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا على
عقلنا ايضاً في هذه الحالة ان الكذب قبيح فانا نجد العقل في هذه الحالة جازماً

بالاول ومتوقفاً في الثاني فعلمنا ان جزمنا بان الكذب قبيح ليس الا لاجل
الالف والعادة واما الفرق بين الاوليات وبين الوهميات فهو
مثل قولنا كل موجود فهو في جهة فهو لان الوهم قد يساعد على التصديق بما ينتج
نقيض حكمه والعقل ليس كذلك فعلمنا ان الوهم كاذب **مثاله**
ان نقول كل ما حصل في حيز وجهة فلا بدّ وان يتميّز يمينه عن يساره وفوقه عن تحته
وكل ما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن ليس بواجب فالوهم ساعد
على كل هذه المقدمات ولا شك انها تنتج ان كل ما كان مختصاً بجهة فهو ليس بواجب
الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون
مختصاً بالجهة فههنا الوهم حكم بحكم وحكم ايضاً بما يوجب نقيض ذلك الحكم فعلمنا
انه كاذب واما حكم العقل فانه لا يكون كذلك فلا جرم علمنا ان حكمه صادق
هذا غاية كلام الشيخ في تقرير هذين الفرقين وعندي ان ذلك ضعيف جدّاً
اما الفرق الاول فبيان ضعفه ان نقول هل تدّعي ان القضايا قد تبلغ بسبب
الالف والعادة في القوة والشدة الى حد قوة الاوليات او لا تدعي ذلك
فان لم تفعل ذلك لم يكن حاجة الى تقرير هذا الفرق البتة وان ادعيت
ذلك فنقول ان هذا الفرق لا يزيل هذا الاشتباه وبيانه من وجوه
الاول ان اقصى ما في الباب انا نفرض زوال الاخلاق والعادات
عن انفسنا الا ان فرض الخلو لا يوجب حصول ذلك الخلو فان تناسي
الشيء اذا فرض بعينه حصما فانه لا يصير حصما بسبب هذا الفرض فاذا سلمنا
ان حصول الفرض مما يوجب على الناس الاوليات بعد ما انا تينا ان فرض

زوال الالف والعادة لا يوجب زوالها حينئذ نقول انا ان فرضنا زوال
الالف والعادة وساير الامور الخارجة فلعلها ما زالت بل بقيت وعلى تقدير
البقاء فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض فوجب ان لا تزول هذه التهمة
الثاني هب ان فرض الزوال يوجب حصول الزوال ولكنه انما حصل
في النفس اخلاق كثيرة ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها واذا لم يكن له شعور بها امتنع
عليه ان يفرض زوالها عن نفسه ومع قيام هذا الاحتمال كان بقاء سبب الغلط قايما
على سبيل الاحتمال فوجب ان لا تزول التهمة **الثالث** ان العلم بان هذا
الطريق الذي ذكرتم يوجب الفرق بين الاوليات وبين المشهورات يحتمل ان
يكون من باب القضايا الحقة ويحتمل ايضا ان يكون من باب المشهورات فيفتقر
هذا الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات الى طريق اخر ولزم اما التسلسل وهو محال
الرابع ان هذا الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة
بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق فالقول بان البديهيات لا تتميز عن المشهورات
الا بهذا الطريق يوقف الحكم بصحة البديهيات على النظريات لكن النظريات
موقوفة على البديهيات فلزم الدور ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا
عن الاعتبار **الخامس** انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة
في قوة البديهيات ولا قريبة منها وذلك لان قولنا الظلم قبيح ان كان المراد بكونه
قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم فلا جرم ينفر عنه طبع من كان محتاجا الى جلب المصالح
ودفع المفاسد فهذا المعنى حق وصحته معلومة في بداية العقول الا ان العلم بهذا
النفس لا يمكن تعميمه في حق الاله المتعالي عن المنافع والمضار وان كان المراد من

كونه قبيحا امرا سوى ذلك فذلك المعنى غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا به فضلا
عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا جازما بديهيا فعلمنا ان كلامهم في تقرير هذا الفرق
مختل واما الفرق الذي ذكره الشيخ بين الاوليات وبين الوهميات فنقول اذا
اعترفت بان هذه الوهميات لا تبلغ في القوة مبلغ البديهيات فحينئذ لا حاجة
الى هذا الفرق وان ادعيت المساواة في القوة فنقول هذا باطل وبتقدير ان يكون
الامر كذلك فالفرق الذي ذكرته باطل اما الاول وهو ان ذلك باطل
فنقول الذي يدل على بطلانه انا اذا عرضنا على عقولنا ان الموجود اما ان يكون
متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة
هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم الثالث
جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم بل لا نجد العقل جازما بامتناعه
البتة فثبت ان هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات في القوة واما بتقدير ان يكون
الامر كذلك فان الفرق الذي ذكره باطل فنقرره من وجوه **الاول**
ان يقول انه انما حكم بفساد حكم الوهم بان كل موجود في الجهة لانه وجد الوهم قد ساعد
على تسليم مقدمة ينتج نقيض ذلك الحكم فعلى هذا التقدير انما نعلم ان حكم العقل
صحيح اذا علمنا انه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم الا ان هذا العلم انما يحصل اذا
عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها وعلمنا ان العقل لم يحكم في
شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة فعلى هذا العلم بصحة حكم العقل
في القضية المعينة يلزم ان يتوقف على علمه باحكام القضايا التي لا نهاية لها وعلى
العلم بان شيئا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم الا ان هذا الشرط متعذر التحصيل

فوجب ان يبقى المشروط مشكوكا وذلك يوجب القدح فى البديهيات واشتباهها بالقضايا
الباطلة **الثانى** وهو انا نجد من انفسنا جزما قاطعا فى بعض القضايا ثم الحكماء زعموا
ان هذا الجزم تارة يكون من قوة مسماة بالعقل وتارة يكون من قوة اخرى مسماة بالوهم الا ان
الفرق بين العقل وبين الوهم ليس معلوما بالبديهة بل اقصى ما فى الباب ان يكون
ذلك معلوما بالاستدلال الدقيق فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على هذا
الفرق ثم ثبت ان هذا الفرق لا يعلم الا بالنظر الدقيق كان هذا حكما بتوقف صحة
البديهيات على صحة النظريات لكن صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات
فيلزم الدور وهو باطل **الثالث** فى القدح فى هذا الفرق بسائر الوجوه
المذكورة فى الفرق الاول فثبت بما ذكرنا ان هذه الفروق صعبة وانا لو سلمنا
حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات لزمنا القول
بالسفسطة لزوما لا خلاص عنه **السؤال الثالث** ذكر الشيخ فى مثال
الاوليات مثالين وهو قولنا الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
لشيء واحد مساوية واعلم ان المقدمة الاولية حقا عندى هى قولنا النفى
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فاما قولنا الكل اعظم من الجزء
فهو فرع على تلك المقدمة وذلك لانا نقول ان كان الكل مساويا للجزء
فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت فى نفس الامر فيصدق على ذلك الجزء كونه موجودا معدوما معا وهو محال واما قولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فكذلك لان الاشياء المتساوية حقيقتها
واحدة فكانت حقيقة تلك الاشياء واحدة وحقيقة ذلك الشيء الواحد واحدة

فلو لم يكن تلك الاشياء متساوية لم يكن حقيقتها واحدة فيلزم الجمع بين الوجود
والعدم واذا ثبت هذا فنقول جزم العقل بهاتين القضيتين لما كان بواسطة
تلك القضية الاخرى لم يكن هاتان القضيتان من الاوليات والله اعلم
هذا كله هو القضايا المستفادة من العقل واما المستفادة من الحس فهى المحسوسات
وهى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وفيه سؤالات **السؤال الاول**
ان الحواس كثيرة الاغلاط فان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا والساكن متحركا فان
الجالس فى السفينة قد يحكم بان السفينة واقفة والشط متحرك مع انه بالعكس وقد
يرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا واذا كان الامر كذلك احتيج فى تمييز ايها عن
خطائها الى حاكم آخر يحكم عليها وحينئذ لا يكون الحس حاكما اولا بل الحاكم الاول
هو العقل **السؤال الثانى** ان الحس لا يعطى الحكم الكلى بل الجزئى
والحكم الجزئى لا ينتفع به لا فى الحدود ولا فى البراهين فانه لا حد للفاسدات
ولا برهان على الفاسدات اللهم الا ان يقال الاحساس بالجزئيات يعد النفس
لقبول صورة كلية من المفارقات الا ان تلك الصورة الكلية تكون عقلية لا حسية
فظهر بهذا وتقرر ان قول الشيخ فى مثال المحسوسات انها كقولنا الشمس
مضيئة قضية كلية والحس لا يدرك الكليات فاما قولنا هذه الشمس مضيئة فهى
محسوسة وكذا الكلام فى قولنا النار حارة **السؤال الثالث** ان
الحس انما يحس بالحاضر الموجود فاما ان ذلك الشيء يمتنع ان يكون بخلافه وذلك
غير محسوس والم يحصل اعتقاد انه يمتنع ان يكون بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع
به فى البراهين التى لا يطلب منها الا الجزم **السؤال الرابع** ان الحس

لا تعلق له الا بالضوء فاما الشعور بان جرم الشمس موصوف بذلك الضوء فذاك
غير محسوس البتة لان اتصاف الشيء بغيره اما ان يكون امرا ثبوتيا لا وجود له في
الخارج وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس من المبصرات فثبت بما ذكرنا
ان هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض بل حصولها ليس الا بالعقل والحس جار
في هذا الباب مجرى الخادم والآلة واما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل
فهي نوعان **الاول** **المجربات** وذلك لانا اذا رأينا ان الشيء
دار مع غيره وجودا وعدما حكمنا بكون احدهما علة للاخر كقولنا السقمونيا يسهل الصفرا
وفيه سؤالات **السؤال الاول** ان الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه
وجودا وعدما فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة ومع الخاصة اللازمة وشرط
تأثيرها في المعلول مع ان شيئا من ذلك ليس بعلة **السؤال الثاني**
كما ان المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما فالعلة ايضا تدور مع المعلول وجودا
وعدما فالدوران مشترك بين الجانبين والعلية غير مشتركة فيهما بين الجانبين
والعجب من هؤلاء الافاضل انهم لما حاولوا بيان ان التمثيل لا يفيد العلم
بينوا ان التعويل على الطرد والعكس لا يفيد العلم بالعلية ثم انهم ذكروا ان
التجربة تفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربة الا الطرد والعكس وهذا من العجائب
السؤال الثالث ان الانسان في بلاد الزنج لا يكون الا اسود فلو فرضنا
انسانا ما رأى الا بلاد الزنج ولم يسمع بوجود ساير البلاد فهل له ان يحكم بان كل
انسان اسود فلما لم يجز ذلك علمنا فساد هذا الاعتبار **السؤال الرابع**
ان هذه القضايا التجربية لا يثبت صحتها الا بعد مقدمات كثيرة مثل ان يقول

هذا الجسم الحادث لا بد من سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم او امرا
حالا فيه او امرا هو محله او امرا مباينا عنه لا جائز ان يكون المؤثر نفس الجسم ولا ما يكون
محلا له ولا ما يكون مباينا عنه ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الاثر الى الامر المباين
الا اذا علمت ان اله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار لانه بتقدير
كونه فاعلا مختارا فلعله اجرى عادته في اطراد سببه باتحاد ذلك الاثر عقيب ذلك
السبب من غير ان يكون لذلك السبب فيه تاثير ثم انه لا يمكن اثبات ذلك
المؤثر الا بعد هذه المقدمات ثم بتقدير ان المؤثر يمتنع انفكاكه عن الاثر ويمتنع ان يوجد
في ذلك المحل ما يمنعه من التاثير ثم انه بعد ظهور هذه المقدمات نعلم ان ذلك
الاثر انما صدر عن ذلك المؤثر فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجربية موقوفا
على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة فكيف يمكن جعل هذه المقدمات في المبادي
الغنية عن الحجة والبرهان **السؤال الخامس** وهو ان الجزم بصحة
هذه القضايا التجربية ان كان غنيا عن البرهان كان ذلك من الاوليات فلم يمكن
جعلها قسما اخر سوى الاوليات وان افتقر الى برهان اخر فحينئذ لا يمكن جعلها
من المبادي والله اعلم بالصواب **النوع الثاني** من القضايا المستفادة
من مجموع العقل والحس الحدسيات **قال الشيخ** مثل قضائنا بان
من اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس
وذلك يفيد الحدس بان ذلك النور مستفاد
من الشمس **التفسير** قال مولانا الامام العالم اعلى الله
درجته هذا ايضا ضعيف وبيانه من وجوه **الاول** ان حاصل هذا

المعنى ليس الا الطرد والعكس وقد عرفت انه لا يفيد الظن فضلا عن اليقين

السؤال الثاني

ان العلم بانه لما اختلف اشكال نور القمر بسبب القرب
والبعد وجب ان يكون نوره مستفادا من الشمس ان كان غنيا عن البرهان وكان
ذلك من المشهورات فلا يمكن جعله قسما اخر وان كان محتاجا الى البرهان فكيف
يمكن جعله من اوائل البرهان

السؤال الثالث

قال ابو الهيثم المصري
ان هذا القدر لا يدل البتة على ان نور القمر مستفاد من الشمس لاحتمال ان يكون
احد نصفي كرة القمر مضيئا بالطبع ونصفه الثاني يكون مظلما بالطبع ثم ان كرة القمر تتحرك
على مركز نفسه حركة مشابهة لحركة فلكه فعند الاجتماع يكون نصفه المظلم لنا بالتمام
ونصفه المضيء الى فوق بالتمام وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء مقابلا لنا بسبب
استدارة تلك الكرة على مركز نفسها وكلما ازداد بعده عن الشمس ازداد نصفه المضيء ظهورا
لنا فاذا صار مقابلا للشمس صار نصفه المضيء بتمامه مقابلا لنا ومع قيام هذا الاحتمال
لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة والنقصان بحسب قربه وبعده من الشمس ان
يكون نوره مستفادا من الشمس ثم قال الدليل المعتمد في هذا الباب زوال
النور عن وجه القمر عند الخسوف وذلك طريق اخر سوى ذلك الطريق فان
قال قائل جرم القمر بسيط فيمتنع ان يكون احد وجهيه مضيئا والاخر مظلما
فنقول لا نسلم انه بسيط وما الدليل عليه فان الدليل الذي ذكروه في
بساطة الاجرام الفلكية لا يجري الا في الفلك الاقصى المحدد ثم سلمنا
انه بسيط الا ان ذلك لا يمنع مما ذكرناه والدليل عليه المحو الذي يرى في
وجه القمر ثم هب ان كل ذلك صحيح الا ان مجرد اختلاف نور القمر بحسب

قربه وبعده من الشمس لا يدل على ان نوره مستفاد من الشمس الا مع هذه المقدمة وعلى
هذا التقدير فان هذه القضية يكون صحتها مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض فكيف
يمكن جعلها من مبادي البراهين

النوع الثالث

من المقدمات التي
قيل انها من المبادي مقدمات قياساتها معها وهذا النوع كان يجب ان يذكر في القضايا
المستفادة من العقل المحض

قال الشيخ

وهذا مثل علمنا
بان الاربعة زوج فان هذه المقدمة من يظن انها بينة
وليست كذلك بل هذه المقدمة انما يعلم بواسطة
الحد الاوسط الا ان ذلك الاوسط لا يزول
عن الذهن ولا يغيب عنه فلا جرم كان العلم به حاضرا
ابدا وتقريره انا نعلم ان كل اربعة فانها منقسمة بقسمين
ونعلم ان كل ما كان كذلك فهو زوج ونحن انما
علمنا ان الاربعة زوج بواسطة علمنا بانها تقبل
الانقسام بقسمين متساويين ولقائل ان يقول
هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الاربعة زوجا امرا مغايرا لكونها
قابلة للانقسام بقسمين متساويين فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين
متساويين اوجب العلم بكونها زوجا اما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها
قابلة للانقسام بقسمين متساويين فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين
متساويين هو نفس العلم بكونها زوجا وحينئذ يبطل هذا الكلام فان
قالوا الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين

بل عن كيفية اخرى مخصوصة لازمة لهذه الحالة فيقول فاذا كان المراد من
الزوجية ما ذكرتم فلا نسلم ان هذه الحالة ممنوعة فضلا عن ان يكون مصدقا بها
فضلا عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا بديهيا فانا لا نعقل من الزوجية
الا مجرد انها تقبل الانقسام بقسمين متساويين **النوع الرابع** من المقدمات
التي قيل انها من المبادي المتواترات وهي كقولنا ان مكة موجودة واعلم
ان الشيخ لم يستقص في شيء من كتبه الكلام في حقيقة الخبر المتواتر قال مولانا
افضل العالم رضي الله عنه للتواتر شرطان احدهما ان يكون المخبرون قد اخبروا
عن وجود امر محسوس مثل ان قالوا انا محمدا صلى الله عليه وسلم وسمعنا انه
ادعا النبوة اما لو اخبروا عن امر غير محسوس لم تفد هذه الاخبار العلم وذلك
لان ذلك الامر ان كان معلوم الصحة في بديهة العقل كانت صحته معلومة
من بديهة العقل لا من ذلك الخبر وان لم يكن معلوم الصحة في بديهة العقل
لم تفد ذلك الاخبار علما فان اهل المشرق والمغرب لو اجمعوا على الاخبار عن
حدوث العالم لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل **الشرط الثاني**
بلوغ المخبرين في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب واعلم انه ليس لتلك
الكثرة حد معين وذلك لان كل عدد يفرض فان العقل يحكم بانه كما جاز الكذب
على ذلك العدد بنقصان واحد فكذلك يجوز الكذب على ذلك العدد وانه
لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته واذا عرفت
هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم بل نستدل بحصول
العلم على حصول كمال العدد ثم ان الشرطين كافيان في حصول العلم اذا قال

المخبرون نحن شهدنا ذلك واما اذا قالوا نحن سمعنا قوما آخرين اخبروا انهم
سمعوا او ان آخرين انهم اخبروا بانهم شاهدوا ذلك الامر المحسوس فذلك مثل
اخبار اهل عصرنا عن وجود محمد عليه السلام وعيسى عليه السلام فهاهنا
لا بد من شرط ثالث وهو ان نعلم انه كان حال كل واحد من طبقات المخبرين
في الكثرة وامتناع المواطاة على الكذب مثل حال هؤلاء الحاضرين فيما لاجله الكلام
في ضبط شرائط التواتر ولقائل ان يقول السؤال عليه وجوه **السؤال
الاول** ان خبر التواتر يدل على انه قد حصل الاحساس لبعض الناس
بذلك الشيء المخبر عنه فالاخبار يدل على ذلك الاحساس وذلك الاحساس
يدل على وجود المحسوس فالتواتر دليل الدليل فكان جعل المتواترات
قسما اخر في مقابلة المحسوسات خطا **السؤال الثاني** انا بينا ان
التواتر لا يفيد العلم الا بوجود المحسوسات وانت تعلم ان المحسوسات
اشخاص كائنة فاسدة وتعلم انه لا حد للكائنات الفاسدات ولا برهان
عليها فكان دخول المتواترات في صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة
السؤال الثالث انه لا نزاع انه لا يمتنع اقدام كل واحد من اهل
التواتر على الكذب ولا نزاع في ان اقدام بعضهم على الكذب لا يمتنع من جواز
اقدام غيره على الكذب فاذا كان الجواز قائما في حق كل واحد واحد فبين
ان الاجتماع غير مانع من ذلك وجب ان يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع كما كان
حاصلا حال الانفراد وذلك يفيد القطع بانه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب
ومع الجواز لا يبقى اليقين التام **السؤال الرابع** اما ان يقال حصلت في

الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على الكذب او يقال ليس كذلك والاول
باطل لانه لا عدد نعينه الا وحال ذلك العدد بنقصان واحد واشتكوك
كحاله في جواز الاقدام على الكذب **والثاني** يوجب القدح في التواتر وذلك
لانه اذا لم يكن شيء من الاعداد المعينة له صلاحية ايجاب هذا العلم فلا بد
ان هذا الاعتقاد الذي حصل في القلب اما ظن قوي او علم تقليدي وجهل
لا يبقى عليه لعولك والله اعلم **السؤال الخامس** هب ان اهل
التواتر اذا قالوا شهدنا الشيء الفلاني او سمعنا الكلام الفلاني فانه يفيد العلم
بحصوله اما اذا قالوا انا نقول ما اخبرونا انهم راوا قوما آخرين اخبروا انهم شاهدوا
الشيء الفلاني كاخبارنا عن الاشخاص الماضية في القرون الخالية فكيف
يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا وذلك لان هذا الخبر لا يفيد اليقين الا اذا
علمنا ان طبقات المخبرين في كل عصر وزمان كانت بالغة في الكثرة الى حيث
يمتنع اتفاقهم على الكذب لكن علمنا بان المخبرين كانوا كذلك علم بصفة من
صفاتهم وبحال من احوالهم والعلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته فلما جهلنا
ذوات اولئك الماضين فكيف يمكننا ان نعلم انهم كانوا بالغين في الكثرة الى حيث
يمتنع اتفاقهم على الكذب واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم ومعلوم
ان اخبار هؤلاء الحاضرين متفرعة على اخبار اولئك الماضين فاذا وقع الشك
في الاصل فكيف يبقى اليقين في الفرع فهذه سؤالات صعبة على التواتر
السؤال السادس هب ان التواتر يفيد العلم الا انا اتفقنا
على انه ما لم يحصل هذه الشرائط المذكورة لم يكن التواتر مفيدا للعلم واعتبار

هذه الشرائط لا سبيل اليه الا بمحض العقل فلولا ان العقل راعى هذه الشرائط والا
لما حصل العلم ويرجع حاصل الامر الى ان العقل قد استعان بحس السمع في سماع
ذلك الخبر واستعان بحس البصر في ان يرى الكثرة العظيمة في عدد اولئك المخبرين
ثم اعتبر مقدمات اخرى عقلية مضافة الى هذا المسموع وهذا المبصر ثم استنتج
العلم من مجموع هذه الامور وحينئذ يظهر ان الحاكم بذلك الحكم هو العقل فان
بديهة العقل حاكمة بان صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر عنه عن
هؤلاء المخبرين مع كثرتهم يمتنع الا اذا كانوا صادقين فكان الحاكم بذلك هو بديهة
العقل ويرجع حاصل هذا الكلام الى ان هذه المقدمة مقدمة بديهية اولية واذا
كان هذا قسما من اقسام الاوليات البديهيات امتنع ان يقال ان هذا قسم آخر
مغاير للبديهيات فهذا هو الكلام الملخص في تقرير هذه المبادي ويرجع حاصل
كلامنا الى ان المبادي ليس الا المقدمات البديهية والله اعلم واعلم
ان هاهنا مقدمات قد تغلب على بعض الطباع العامية انها قوية كلية وهي
في الحقيقة باطلة فيجب الكلام عليها **المقدمة الاولى** ان من
ادعى امرا من الامور فربما قيل له اذكر له مثالا فان عجز عن ذكر المثال ظنوا
انه باطل مثاله اذا قلنا انه تعالى ليس في الحيز والجهة فربما قيل انا لا نجد
لهذا مثالا من الوجود فكان القول به باطلا واعلم ان هذا الكلام باطل
لان كون الشيء حقا في نفسه لا يتوقف على ان يحصل له نظير والا لزم
ان يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر ويلزم الدور وهو محال
فثبت ان حصول الشيء في نفسه لا يتوقف على حصول نظيره واذا كان

كذلك لم يلزم من عدم النظر قدح في حصوله **المقدمة الثانية**
قولهم صحة الحكم على الشيء يقتضي صحته على مثله لان المثلين حكمهما حكم واحد
وهذا ايضا ضعيف لان المثلين لا بد وان يخالف كل واحد منهما صاحبه
في تعيّنه وتشخصه والا لزم ان يكون احد المثلين عين الآخر وذلك محال واذا ثبت
هذا فلعل هذا التشخص شرط لذلك الحكم او تشخص الشخص الآخر مانع عنه ويمكن
ان يجاب بان التشخص عدمي والقيد العدمي لا دخل له في التأثير

المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا نفي العدد اصلا او اثبات عدد
لا نهاية له قالوا ليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يوجد العدد اصلا او يوجد
عدد لا نهاية له ثم يقولون لكنه يمتنع وجود عدد غير متناه فوجب ان لا يوجد
العدد اصلا واخرى يقولون لكنه وجد العدد فوجب ان يوجد عدد غير
متناه **مثال اول** قولهم لو كان الاله اكثر من واحد لم يكن عدد اولى
من عدد فيلزم ان يحصل في الوجود آلهة لا نهاية لها وهو محال او ان
لا يوجد الا الاله الواحد وهو المطلوب **مثال الثاني**
ليس تعلق علم الله تعالى ببعض المعلومات اولى من تعلقه بالباقي فاما ان
لا يتعلق بشيء من المعلومات وهو باطل لما ثبت انه تعالى عالم بمخلوقاته
واما ان يتعلق بالكل وهو المطلوب واعلم ان هذه المقدمة ضعيفة
لان قول القائل ليس عدد اولى من عدد ان كان المراد منه عدم هذه
الاولوية في الذهن فهذا مسلم الا ان هذا الاستدلال لا يتوقف الذهن وسلة
العقل وان اريد به عدم هذه الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع فلا بد من الدليل

عليه **المقدمة الرابعة** انه ربما اشتبه على بعضهم الامكان الذهني
بالامكان الخارجي مثاله ان الانسان اذا سمع في اول الامر ان العالم
قديم او حادث وتوقف عقله هاهنا قبل الدليل وقال يجوز ان يكون
قديما وان يكون حادثا فهذا التجويز ذهني عقلي اما في الخارج فهذا الجواز
غير معقول لانه اما ان يجب ان يكون قديما او يجب ان يكون محدثا اما الجواز
الخارجي فهو كقولنا هذا الجسم يجوز ان يبقى في مكانه ويجوز ان ينتقل عنه فهذا
الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجي بمعنى ان العقل قاطع بانه لا
امتناع في وجود هذه الحالة ولا امتناع في عدمها فثبت ان الجواز بالمعنى
الثاني يجب على العقل ان ينبه لهذا الفرق **المقدمة الخامسة**
انما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجود بالوجوب المتأخر عن
الوجود فانا اذا حكمنا على شيء بانه يمكن وجوده وعدمه فههنا قيل ادعاء الامكان
محال لان هذا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده
ينافي عدمه فوجب ان ينافي امكان عدمه لانه حال كونه موجودا لما امتنع ان
يكون معدوما فكيف يعقل ان يقال انه في هذه الحالة يمكن ان يكون معدوما واما
ان يكون معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده واذا ثبت
الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافيا لحصول
الامكان لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالامكان **والجواب**
عنه ان هذا مغالطة وذلك لان الوجوب وجوبان وجوب متقدم على
الوجود ووجوب متأخر عن الوجود اما الوجوب المتقدم على الوجود

فهو ان يكون الماهية مقتضية للوجود فيكون ماهيته مقتضية لوجوده فهي متقدمة
عليه واما الوجوب المتاخر فهو ان الشي اذا صار موجودا كان وجوده
منافيا لعدمه ومانعا عن عدمه وامتناع العدم عبارة عن الوجوب وهذا الوجوب
متفرع على الوجود ومتوقف عليه فثبت ان الوجوب الاول متقدم على
الوجود وان الوجوب الثاني متاخر عن الوجود واذا عرفت هذا فنقول
هذان الوجوبان غير متنافيين لانه لا يبعد ان يكون حقيقة الشي من حيث
انها هي قابلة للوجود والعدم الا انها متى وجدت كان وجودها مانعا من
العدم واذا ثبت هذا فنقول انا اذا ادعينا نفي الوجوب بالمعنى الاول واثبتنا
الوجوب بالمعنى الثاني لا منافاة بين الامرين فهذه الدقائق متى تنبه
الانسان لها سهل عليه الخلاص عن كثير من الاغلاط والله اعلم ولكن
هاهنا اخر الكلام الملخص في تعديل المقدمات التي هي المبادي

قال الشيخ ويخص البرهان باسم البرهان ما كان
الحد الاوسط سببا لوجود الاكبر في الاصغر
كقولنا هذه الخشبة خشبة تعلوها النار وكل
خشبة تعلوها النار فهي محترقة فهذه الخشبة
محترقة والذي هو بعكس هذا يسمى دليلا

التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه العلم
بثبوت الاوسط للاصغر يوجب حصول العلم بثبوت الاكبر للاصغر

فالبرهان لا يكون برهانا الا اذا كان كذلك ثم ان هذا على قسمين احدهما ان يقول
كما ان ثبوت الاوسط للاصغر في الذهن اوجب ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن
فكذلك ثبوت الاوسط للاصغر في نفس الامر هو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر
في نفس الامر والثاني ان لا يكون كذلك اما القسم الاول
فهو اكمل البراهين لان على هذا التقدير العلية الذهنية مطابقة للعلية الخارجية
ومثاله ما ذكره الشيخ فان الاصغر هو الخشبة والاوسط هو مماسة النار والاكبر
هو الاحتراق فحصول هذا الاوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول الاحتراق
الذي هو الاكبر للخشبة التي هي الاصغر ثم هاهنا دقيقة وهي انه فرق
بين ان يقال الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه وبين ان يقال الاوسط
علة لحصول ذلك الاكبر الذي هو علة في الاصغر فهاهنا هذا البرهان
يكون برهان اللم لاجل ان الاوسط وان كان معلولا لوجود الاكبر الا
انه علة لحصول ذلك الاكبر في الاصغر القسم الثاني وهو ان
لا يكون الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فهذا هو المسمى برهان الان كقولنا
هذه الخشبة محترقة وكل محترق فقد مسته النار فان كونه محترقا ليس علة للتعلق
النار بل معلول له واذا عرفت هذين القسمين فنقول القسم الاول اقوى
من القسم الثاني وبيان هذه القوة من وجهين الاول ان برهان
اللم حصلت فيه كون الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن وفي الخارج
معا واما برهان الان فقد حصلت فيه هذه العلية في الذهن لا في
الخارج فلا جرم كان برهان اللم اقوى الثاني ان دلالة العلة

على المعلول اقوى من دلاله المعلول على العله **قال الشيخ**
البرهان في العلوم لما كان يتالف من مقدمات ذاتية
المحمولات لتلك المحمولات اما امور مقومة لموضوعاتها
كالحيوان للانسان او خاصة لها او لجنسها من غير
ان يعم جنسها كالاستقامة للخط والمساواة له و
الكريات في البراهين اكثرها من الامور الذاتيه
بالمعنى الثاني **التفسير** قال مولانا امام العالم
رضي الله عنه اتفقوا على ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمطالب
والمبادي والمراد من المبادي المقدمات التي يبرهن بها على صحة المطالب
واتفقوا على ان محمولات المقدمات البرهانية يجب ان تكون ذاتية الا انه يجب
عليك ان تعرف ان الذاتي له تفسيران احدهما ان يكون جزء الماهية وهو
المراد من قولنا الذاتي هو المقوم والثاني المحمول الخارج عن الماهية الذي
يعرض للشيء بسبب امر اعم منه كقولنا الحيوان متحرك فان الحيوان انما استعد لقبول
صفة المتحركية لا لانه حيوان بل لانه جسم وكونه جسما اعم من كونه حيوانا وانما
الذي يعرض للشيء بسبب امر اخص منه كقولنا الحيوان ضاحك فان الحيوان
انما استعد لقبول الضحك لا لانه حيوان بل لانه انسان وكونه انسانا اخص
من كونه حيوانا اذا عرفت هذا فنقول المحمول الخارجي الذي يعرض للماهية
بسبب امر اعم منه او بسبب امر اخص منه فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا فاما المحمول

الخارجي الذي يعرض للشيء لا بسبب امر اعم منه ولا بسبب امر اخص منه فهذا نسميه
بالعرض الذاتي فاعلم انه لا فرق بين ان يقال هذا المحمول اعم من هذا الموضوع
وبين ان يقال هذا المحمول عرض لهذا الموضوع بسبب امر اعم من هذا الموضوع
فالشرط في كون العرض ذاتيا للموضوع ان لا يكون عروضه لذلك الموضوع بسبب امر
اعم من ذلك الموضوع واما ان كان ذلك العرض اعم من ذلك الموضوع فذلك مما لا باس
به اذا عرفت هذا فنقول محمول المطلوب البرهاني لا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى
الذاتي المقوم لان محمول المطلوب البرهاني لا بد وان يكون مسلوبا عن الشيء
لموضوعه فثبت ان محمول المطلوب البرهاني لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعنى
الذاتي المقوم بل يجب ان يكون ذاتيا بالتفسير الثاني ثم نقول وكل مطلوب
فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين ولا يمكن ان يكون محمول كلي المقدمتين ذاتيا بمعنى
المقوم وذلك لانه اذا كان الاكبر مقوما للمقوم الاصغر ومقوم المقوم مقوم فيلزم ان
يكون الاكبر مقوما للاصغر فيلزم ان يكون محمول المطلوب البرهاني مقوما لموضوعه
وقد قلنا ان ذلك محال ولما بطل هذا القسم بقي القسمان الاخران وهو ان يكون المحمول
في كلي المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثاني او يكون المحمول في احدى المقدمتين ذاتيا بمعنى
المقوم وفي الثانية ذاتيا بالمعنى الثاني حتى يندفع المحذور والمذكور في هاهنا بحث
آخر يتعلق بلفظ الكتاب وهو ان الشيخ قال والكريات في البراهين اكثرها من الامور
الذاتية بالمعنى الثاني ولقائل ان يقول ما السبب في انه جعل هذا الحكم في
خصوص السنخ هذه الاكثرية بالكبرى دون الصغرى **والجواب**
اما بينا فيما تقدم ان اقوى مقدمتي القياس هو الكبرى فلو فرضنا الكبرى مقوما

للاوسط وقد فرضنا كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر فهاهنا ان كان ثبوت
ذلك الاوسط لذلك الاصغر بيّنا كان العلم بثبوت ذلك الاكبر لذلك الاصغر بيّنا
وحينئذ يصير القياس لغوا وان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر غير
بيّن فحينئذ يكون المحتاج الى اثباته بالقياس هو اثبات ذلك الاوسط لذلك
الاصغر وحينئذ يصير هذا الاوسط اكبر ويصير الاكبر للاول لغوا فعلمنا انه متى
كان الاكبر مقوّما للاوسط وكان الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر كان هذا القياس
من باب اللغو واما اذا كان الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط وكان الاوسط مقوّما
للاصغر فهاهنا المعلوم بالبديهة اصعب مقدمتي القياس وذلك يوجب صيرورته
النتيجة معلومة ولاجرم كان عقد مثل هذا القياس سفها به فظهر انه متى كان
محمول احدى مقدمتي القياس عرضا ذاتيا فان الاولى ان يكون هذا المعنى
في الكبرى لا في الصغرى **قال الشيخ** لكل علم برهاني
شيء هو موضوعه كالمقدار للهندسة ومباديه
مقدمات او حدود وما كان من المبادي غير بيّن
بنفسه فانه يجب ان يبيّن في علم اخر ومسائل هي
المطلوبات وربما صار المطلوبات مقدمات
لمطلوبات اخرى **قال مولانا** الامام العالم رضي
الله عنه هذا الكلام فيه تشويش قليل الا ان الغرض منه معلوم وذلك
لانا قد ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمبادي والمطالب

اما الموضوع فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية وقد علمت
ان العرض الذاتي ما هو ومثاله المقدار للهندسة فان المقصود من علم
الهندسة البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار واما المبادي فهي المقدمات
التي بها يمكن اقامة البرهان على المطالب وهذه المقدمات ما لم يصر مسلمة
فانه لا يمكن اثبات المطلوبات بها وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها الا بعد تصوّر
موضوعاتها ومحمولاتها ولا يحصل تصورها الا بذكر حدودها فالمبادي
هي هذان القسمان احدهما الحدود المعرّفة لماهية موضوع العلم ولماهية موضوع
المقدمات وماهية محمولها والثاني تلك المقدمات فهذا هو المراد من
قوله ومباديه مقدمات او حدود وتقرير الكلام ان مبادي العلم هي المقدمات
او حدود معرّفة لماهيات تلك المقدمات واما قوله وما كان من المبادي
غير بيّن بنفسه بيّن في علم اخر فاعلم ان غرض الشيخ منه اجراء الكلام على سبيل
الاغلب فاما على العموم الحقيقي فليس بصواب وذلك لان المبادي اما ان
يكون مبادي لجميع مسائل ذلك العلم واما ان يكون لبعض مسائل ذلك العلم
فاما الذي يكون مبدا لجميع مسائل ذلك العلم فان لم يكن بيّنا بذاته فلابد من
تبيينه ولا يمكن ان يبيّن في ذلك العلم لانا فرضناه مبدا لجميع مسائل ذلك
العلم فلو فرضناه مع ذلك مسئلة من مسائل ذلك العلم لزم كون الشيء الواحد
مبدا لنفسه ومعرّفا لنفسه وذلك محال فلم يبق الا ان يبيّن في علم اخر ثم ذلك
العلم الاخر اما ان يكون علما لا يمكن اثباته الا بهذا العلم او لا يكون كذلك والاول
باطل والا وقع الدور لانا لما فرضنا هذا المبدا مبدا لجميع هذا العلم وفرضنا

هذا العلم مبدا لذلك العلم الآخر ولو فرضنا ذلك العلم مبدا لاثبات هذا المبدا افتقر
كل واحد منهما الى الآخر فلزم الدور وهو محال فثبت انه لا يمكن بيان مبدا العلم الاني
في علم آخر يكون ذلك العلم غنيا في ثبوته عن هذا العلم فيكون حينئذ ذلك العلم اعلى
رتبة في المعلومية من هذا العلم واما ان كان ذلك المبدا مبدا لجميع مسائل لا
ذلك العلم بل لبعض مسائله فهاهنا لا يمتنع اثبات هذا المبدا في ذلك العلم
نفسه بشرط ان لا يدور وذلك هو ان يكون لهذا العلم مبدا آخر يثبت بعض مسائله ثم
ان ذلك البعض من مسائله يثبت باثبات هذا المبدا ثم ان هذا المبدا يثبت باثبات
مسائل اخرى غير الاولى فبهذا الطريق يمكن اثبات شي من مبادي علم في
ذلك العلم نفسه واما قوله ومسائل هي المطلوب قال مولانا
افضل العالم رضي الله عنه لما ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات
والمبادي والمطالب والشيخ ذكر بعض احوال الموضوعات والمبادي
اردفه بهذا الكلام وهو كلام في المطالب وهي المسائل وذكر ان تلك المطلوبات
لنا صارت مقدمات المطلوبات الاخرى والامر كما قاله لانا اذا ادركنا قياسا على
انتاج مقدمة فاذا حصلت تلك النتيجة فربما جعلناها مقدمة في انتاج مطلوب اخرى
ثم هاهنا بحث وهو انه لا شك ان القضية التي يكون نتيجة لقياس فقد
يمكن في الاكثر جعلها مقدمة لقياس آخر الا انه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها
مقدمة في قياس آخر فان هذا الامكان ان كان من اللوازم فحينئذ يكون النتائج
المرتبة بعضها على بعض غير متناهية ولا شك ان الشي علة النتيجة بالذات والعلة
متميزة عن المعلول بالذات فاذن هاهنا علل ومعلولات مرتبة بالذات لا الى اول

لها ولا آخر لها وذلك محال ويمكن ان يقال لها اوائل وهي البديهيات لكن
لا آخر لها والبرهان انما تم على انه يجب ان يكون العلل والمعلولات منتهية الى
علة اولى وليس فيما نحن فيه ما لم يقم على انه يجب ان يكون فيها معلول آخر ليس بعدها
شي والله اعلم **قال الشيخ** المطلب بهل يتعرف
الوجود والعدم والمطلب بما يتعرف
حال شرح الاسم ولو كان الشي موجودا فيطلب
بالحقيقة حده او رسمه والحد من اجناس وفصول
والرسم من اجناس وخواص والمطلب بالكيف
يطلب حاله وبالاي يطلب خاصيته التي
يميز بها وبلم علته **قال مولانا امام العالم**
افضل بني آدم رضي الله عنه ذكر الشيخ في سائر كتبه ان المطالب كثيرة الا ان
اصولها اربعة اثنان للتصور واثنان للتصديق واما اللذان للتصور
فهو قولنا ما وقولنا اي اما الطالب بما فتارة يطلب به شرح الاسم وتارة به يطلب
شرح الحقيقة اما طلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم
معناه فانه يقول ما هو ومراده ان يعين له ما هو المراد من ذلك اللفظ اما
طلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا ان الملك شي موجود في نفسه فيقول ما هو ومراده
انه يذكر له على التفصيل مجموع اجزاء ماهيته ثم ان الشيخ ذكر في هذا المقام ان
طلب الحقيقة اما ان يكون بالحد والرسم وذلك لان تعريف الحقيقة اما ان يكون بالاجزا

المقومة لها واما ان يكون بالامور الخارجة عنها واما ان يكون بما يتركب من القسمين
اما التعريف باجزاء الماهية فاما ان يكون تعريفها بمجموع اجزائها وهو الحد التام
او ببعض الاجزاء المساوية لها في العموم والخصوص وهو الحد الناقص واما
التعريف بالامور الخارجة فهو الرسم الناقص واما التعريف بما يتركب من
القسمين فهو الرسم التام واما مطلب اي فالمراد منه طلب ما يميز ذلك
الشيء عما يساويه في امر من الامور كما اذا قيل اي حيوان هو فان المراد منه ان
يبين له ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الاشياء المشاركة له في كونه حيوانا فهذان
المطلبان يعدان من التصور واما المطلبان المعدان للتصديق فاحدهما
مطلب هل وهو على قسمين احدهما بسيط وهو هل الشيء موجود والثاني
هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية وهذا هو المركب واعلم ان ما الطالبة لشرح
الاسم متقدمة على هل فان الشيء ما لم يتصور معناه لا يمكن ان يقال هل هو موجود
او معدوم وما الطالبة للحقيقة والماهية متاخرة عن الهل البسيط لان الشيء ما لم
يعلم انه موجود استحال ان يقال ما حقيقته وماهيته فان المعدوم المحض لا حقيقة
ولا ماهية له واما مطلب لم فهو ايضا على قسمين وذلك لانه اما ان يطلب به
لمية الحكم الذهني او لمية الامر في نفسه مثال الاول ان يقال لم قلت ان الامر
كذا فههنا اذا ذكر المسؤول ما يدل على ثبوته كفاه ومثال الثاني ان يقال لم كان
الامر في نفسه كذلك فههنا ما لم يذكر السبب المؤثر فيه في نفس الامر فانه لا يخرج
عن العهدة ثم قال الشيخ في سائر كتبه وههنا مطالب اخر سوى
هذه الاربعة وهي قولنا اين ومتى وكيف وكم انها في الحقيقة راجعة

الى مطلب هل المركب واما في هذا الكتاب فانه ذكر مع هذه الاربعة مطلبا
خامسا وهو مطلب كيف وترك البواقي فان كان انما ترك البواقي لانها في الحقيقة
داخلة تحت مطلب هل المركب فمطلب كيف ايضا كذلك فلم ذكره وان
كان انما ذكر مطلب كيف لانه في الظاهر يطلب امرا مغايرا لمطلب هل فلم
ترك مطلب كم واين ومتى فلماذا ذكر هذا المطلب وترك البواقي فالسبب فيه
غير معلوم **قال الشيخ** **القياسات المؤلفة**
مقدماتها من الامور المشهورة الى اخر الفصل **قال مولانا**
الامام العالم اعلى الله درجته اعلم ان هذا الفصل مشتمل على مسائل **المسئلة**
الاولى في تقسيم القياس الى الاقسام الخمسة وهي البرهان والجدل
والمغالطة والخطابة والشعر ومن الناس من بين هذا الحصر فقال القياس
اما ان يكون مركبا من مقدمات واجبة القبول وهو البرهان او من مقدمات
اكثرية القبول وهو الجدل او من مقدمات مساوية القبول وهو الخطابة
او من مقدمات اقلية القبول وهو المغالطة او من مقدمات ممتنعة القبول
وهو الشعر واعلم ان هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه **الاول**
ان القياس المركب من المشهورات او من المسلمات ولا شك انه جدلي ثم ليس
من شرط المشهورات ان يكون اكثرية الصدق بل قد يكون واجب الصدق
حقا وقد يكون واجب الكذب باطلا فقد وجدنا قياسا جدليا من غير ان يكون
مقدماته اكثرية الصدق **الثاني** انه ان كان كون القياس جدليا مشروطا
بكون مقدماته اكثرية الصدق يجب على الجدلي ان ينظر في كل مقدمة

انما هي ادخل من المبادي الصدق يسيرا او بعد ان يكون صادقة في الكل
ومعلوم ان ذلك مما يصعب اعتباره **الثالث** ان الجدلي اذا كان
قياسا من مقدمات مسلمة فان كان جدليا فقد فسد قولهم انه لا يكون جدليا
الا اذا كانت مقدماته اكثرية وذلك عندهم باطل فثبت ان الذي ذكروه باطل
اذا ثبت فساد هذا التقسيم فنقول القياس قد يشترك بين الصنائع الخمسة
وامتياز كل واحد من هذه الخمسة عن الاخرى ليس بحسب صورة القياس بل بحسب
صورة القياس بل بحسب مادته فانه ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان
برهانا وان كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات لكان جدليا وان كان
من المظنونات من غير اعتبار كونها مشهورة او مسلمة كان خطابة وان كان مؤلفا
من مقدمات شبيهة بالحق مع انها لا تكون حقة او شبيهة بالمشهور ولا تكون مشهورة
كانت سوفسطائية وان كانت مؤلفة من المخيلات كانت شعرية واعلم
انا اذا قسمنا القياس الى هذه القياسات الخمسة بهذا الطريق لم يكن التقسيم الى
هذه الانواع الخمسة تقسيما دائرا بين النفي والاثبات بل تقسيما بحسب الاستقراء و
الوجدان **المسئلة الثانية** في بيان ان القياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات يسمى بالقياس الجدلي ولقائل ان يقول ان لفظ الجدل مشعر
بالمنازعة والخصومة فان المتناظرين اذا لم يكن بينهما معاندة ومنازعة بل كانا
متعاطيين على سبيل تلقيح زند الفكر لطلب الحق لا يقال انهما تجادلا فما السبب
في تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي
فنقول السبب فيه امور احدها ان المشهورات قد لا تكون حقة ولهذا تشتبه

٨٥

الخصم لكونها غير حقة فيسارع فيها وان كانت حقة فيمكن تمشيتها الا انه لا يكون معلومة بالبديهة
فلا جرم يسارع فيها **والثاني** ان كل واحد من طرفي النقيض قد
يكون مشهورا فان من اراد ان يمنع غيره من السفر وان اراد ترغيبه في
السفر والحركة قال في الحركة بركة وهذه الكلمة ايضا مشهورة فهما متعاندان
فثبت ان التمسك في اثبات مطلوبه بالمشهورات والمسلمات في معرض
ان ينازعه خصمه من هذه الجهات وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور
الذي تمسك به على المشهور الذي عارضه به خصمه وبهذا الطريق ينفتح
ابواب المنازعات والمخاصمات فلما كان القول في اثبات مطلوبه على
المشهورات والمسلمات لا ينفك الا في اكثر الامر عن هذه المنازعات والخصومات
لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل وهذا بخلاف البرهان فان التعويل
على اليقينيات واليقينيات لا تتدافع بينهما ولا تتعارض فلا جرم لا يحتاج فيها الى
المنازعة والمخاصمة وبخلاف الخطابة فان مدار الامر فيها على ان يصدق المستمع
كل ما يذكره الخطيب ويقول له احسنت واصبت فان عدل عن هذا الطريق
الى القيل والقال والمراد الجدل فحينئذ يبطل الخطابة جدلا وبخلاف
السوفسطائية فان فيها وراء المنازعة غرضا آخر وهو القدرة على الاحتراز
عن الغلط او القدرة على ايقاع الغلط فثبت ان تسمية القياس المؤلف
من المشهورات والمسلمات بالجدل لمناسبة هو اقتضى اللغة والله اعلم بالصواب
المسئلة الثالثة في تحديد الجدل قال الغزالي
رحمة الله عليه في كتابه الذي صنفه في جدل الفقهاء الجدل منازعة تجري

من مفاوضين لتحقيق حق او لابطال باطل فقال مولانا رضي الله عنه
هذا التعريف مختل من وجوه **الاول** ان المقصود من المفاوضة ان
كان هو تحقيق الحق وابطال الباطل فحصول المنازعة هناك ممتنع وذلك لان
الكلام الذي يذكره اما ان لا يصير مفهوما للسامع او يصير مفهوما له فان لم يصر
مفهوما له امتنع ان ينازعه فيه بل اقصى ما في الباب ان يقول ما فهمت هذا الكلام
فاذكره بطريق يحصل الفهم واما ان صار مفهوما فاما ان يقطع فيه بالصحة
او بالفساد او يتوقف في الامرين فان قطع بالصحة فلا نزاع وان قطع بالفساد
طولب ببيان الفساد فاذا ذكر الوجه فيه عاد التقسيم الاول وهو ان المستدل للفساد
ان لم يفهمه لم ينازعه فيه بل يطالبه بالتفهيم وان فهمه فاما ان يقطع بالصحة او بالفساد
او يتوقف وبالجملة فاذا تناظر انسانان وكان مطلوبهما طلب الحق فقط امتنع ان
يقع بينهما منازعة بل لا يخرج الحال عن احد امور ثلثة اما الاعتراف واما
التفهيم واما التوقف فثبت ان كون المفاوضة لاجل تحقيق الحق وابطال
الباطل لان الحكم على الباطل يمنع من ان يقال انهما حصول المنازعة
الثاني ان تحقيق الحق يشتمل على ابطال الباطل لان الحكم على
الباطل بانه باطل حكم حق فكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق فثبت ان تحقيق
الحق مشتمل على ابطال الباطل **الثالث** ان الطبيب انما يكون
طبيبا لانه حصلت له ملكة المعالجة لا لكونه مشتغلا بالعلاج في الحال فكذلك
المجادل انما يكون مجادلا لانه حصلت له ملكة هذا العمل لا لاشتغاله بهذا العمل
والدليل عليه لو فرضنا انسانا في غاية الحماقة والبعد عن الفهم لو تفاوضا

وسارعا الغرض تحقيق حق او ابطال باطل وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون
المكالمة فهناك قد حصلت منازعة جرت بين متفاوضين لغرض تحقيق حق وابطال
باطل مع ان احدا لا يقول انهما مجادلان بل هما احمقان فضوليان يذكران
كلمات فاسدة باطلة فثبت ان هذا التعريف مختل **الرابع** ان المجادل قد
يجادل في تحقيق الباطل وابطال الحق الا ترى الى قوله تعالى ما يجادل في
آيات الله الا الذين كفروا فعلمنا انه ليس من شرط كونه جدلا ان يكون منازعة لاجل
تحقيق الحق او لاجل ابطال الباطل فثبت ان هذا التعريف مختل **فالصحيح**
ان يقال الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة
او مسلمة لانتاج نتيجة ظنية وانما قلنا حجة حتى يتناول القياس والاستقراء واما
ان هذه الصناعة كيف سميت بالجدل فقد شرحناه واما الحكيم
الاول فقال الجدل تحصيل صناعة يمكننا بها ان نأتي بالحجة على كل ما يوضع
مطلوبا من مقدمات ذائعة ان يكن اذا اجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وصفا
ثم قال والصناعة ملكة نفسانية تقدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض
من الاغراض على سبيل الارادة صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها ثم قال
وليس من شرط هذه الصناعة ان يكون القدرة المذكورة حاصلة ابدا بل بحسب الممكن
فان الخطيب هو الذي يفيد الاقناع لا مطلقا بل بحسب الامكان والطبيب
هو الذي يفيد الصحة لا مطلقا بل بحسب الامكان فكذا هاهنا الجدلي هو الذي
يقوى على الفعل المذكور لا مطلقا بل بحسب الامكان والله اعلم **المسألة
الرابعة** في منافع الجدل اعلم ان تركيب القياسات عن المشهورات

والمسلمات فيه منافع بالذات ومنافع بالعرض اما التي بالذات فامور **الاول**
وهو الفائدة الكبرى ان مصالح الانسان في الدنيا والآخرة لا تتم الا باعتقاد راسخ بثبوت
موجود واجب الوجود لذاته منزه عن الشبه والضد موصوف بصفات الجلال
والاكرام وهذه العقائد ان لم تكن مستندة الى حجة ضعفت وتعرضت للزوال
بادنى خيال وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية عجز الاكثرون عن تصورها
والوقوف عليها فلم يبق الا ان نقررها في قلوب الجمهور بدلائل مركبة من مقدمات
مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ليصير سماع امثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك
العقائد في القلوب فيحصل نظام المصالح في الدنيا والآخرة وتقرر كل احد
بعد ما يليق به من السعادتين **الثاني** ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه
العقائد على سبيل التقليد وانتظمت مصالحهم في الدنيا والآخرة بسبب هذه
العقائد فربما صاحب البدعة القى في قلوبهم شبها مشوشة وكلمات واهية فاذا
قدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب عوام الخلق بقياسات مركبة
من مقدمات محمودة او مسلمة كان ذلك نفعا عظيما والحاصل انا جعلنا
هذه القياسات الجدلية في الوجه الاول مؤثرة في تحصيل العقائد الحقة التقليدية
عن قلوب الاكثرين **الثالث** ان منكر الحق ربما بلغ في الجهالة والضلال
الى حيث لا يبالي بانكار اليقينيات الا انه لا يمكنه انكار المشهورات والمسلمات
اما انه لا يمكنه انكار المشهورات فلان منكرها كالمنازع مع اكثر اهل الدنيا وذلك
مما يعرضه لانواع الآفات والبليات فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات واما
انه لا يمكنه انكار المسلمات فلان الاقدام على الانكار بعد الاقرار يفيد عنا وغبنا

ونقصانا والطبيعة السليمة لا يسمح بالتزامها فيسهل ان ينقاد الطبائع العامية
للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات فوق انقيادها للقياسات
المركبة من الاوليات **الرابع** ان مبادي العلوم الجزئية لا بد وان توضع
في اوائل تلك العلوم حتى يتمكن طالب ذلك العلم ان يتوصل بتركيب تلك
المبادي الى تعريف المطالب ثم ان تلك المبادي ان خلت عن الحجة
بالكلية ثم تميل الطبائع السليمة الى قبولها فيقل الانتفاع بها وان كلفناه
قبولها على معرفة البراهين اليقينية كما قد كلفنا المتعلم في اول الامر بما لا طاقة
له فلم يبق الا ان نقرر تلك المبادي بقياسات جدلية مقنعة الى ان نجد قدرة
على تحصيل البراهين اليقينية اما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع
من القياس فامور الاول ان هذه الصناعة تفيد القدرة على افحام الخصم
وغلبة المنازع الثاني ان الانسان يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات
اليقينية وحينئذ يحتاج ان يركبه عن المقدمات المشهورة لينتج احد النقيضين
ثم يركب قياسا آخر ايضا من المشهورات لانتاج النقيض الثاني ثم لا يزال
يرجح احد الجانبين على الآخر بترجيحات بعد ترجيح فربما تخلص من تلك الترجيحات
الى وجدان البرهان المفيد لليقين الثالث ان الانسان يستعين بمسائل
هذه الصناعة في صناعة البرهان من وجهين احدهما ان هذه القياسات
الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية ويمتاز عنها بفروق دقيقة
فاذا عرف الانسان في هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة صار ذلك
من اعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان لان المشابهين

اذا عرف كيفية اتيان احد الجانبين عن الآخر اعان ذلك على معرفة اتيان الجانب
الآخر عن الاول والثاني ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها
اعم من التمرن فيها اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها ان يكتسب المقدمات
البرهانية ايضا وذلك حين ياخذ في تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهاني وما منها
غير برهاني والرابع ان هذا النوع من القياسات احد الانواع الداخلة تحت
جنس القياس والصناعة انما تكمل باستيفاء الكلام في جميع اقسام الممكنة فيه فهذا
هو الكلام في منافع القياسات الجدلية والله اعلم **المسئلة الخامسة** في تعريف
صناعة الجدل على الوجه الذي كان موجودا في الزمان القديم وترجيحه على القانون
الموجود في هذا الزمان اعلم ان مدار امر الجدل على السائل والمجيب الا انه كان
يراد في الزمان القديم بالسائل غير ما يراد بهما في هذا الزمان وذلك لان في عرف
هذا الزمان السائل هو الذي يبتدئ فيسئل عنه غيره عن مذهبه في مسئلة
فاذا اجاب ذلك الغير وبين ما هو مذهبه كان مجيبا وكان الاول سائلا ثم ان
المجيب يراد ليذلك نفسه ويكثر السائل ساكتا فاذا اتم المستدل كلامه جا السائل
وعارض في ذلك الدليل بوجوه من الاسئلة ثم ينازع في صحة مقدمات
ذلك الدليل الذي ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مالوفة فهذا هو
السائل والمجيب في عرف هذا الزمان واما في الزمان القديم فما كان الامر كذلك
بل الرجل اذا عرف ان له مذهبا مشهورا في مسئلة وكان يجيبه انسان آخر وتسلم
من مقدمات كثيرة غير متناسبة كل واحدة منها وحدها فاذا استوفاها عمد اليها
وركبها تركيبا ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب فيصير ذلك المجيب ملزما مفحما الا بحد

الى دفع ذلك الالزام سبيلا فعلى هذا الوجه كانت تجري مناظرات
واعلم ان المناظرة على هذا الوجه اكثر فائدة وادل على قوة الخاطر من المناظرة التي تجري
عرف هذا الزمان ويدل على هذا الترجيح وجوه **الاول** ان هذا السائل
لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات الا اذا كان ماهرا في امرين احدهما
ان يكون ماهرا في تمييز كل مقدمة عن غيرها واقفا على انه يتصل كل واحدة
من تلك المقدمات عن غيرها والثاني ان يكون ماهرا في تركيب القياسات
عن المقدمات وبالجملة فلا بد وان يكون جميع المقدمات النافعة والضارة حاضرة
في خياله وان يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء واراد واما
المجيب فلا بد وان يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم حتى اذا سئل عن مقدمة
علم انه ان سلمها في اي مسئلة يضره تسليمها وفي اي مسئلة ينفعه ومعلوم ان
مثل هذا السؤال والجواب لا ياتي الا من الماهر في الصناعة المحيط بجميع اجزائها
ولوازمها القريبة والبعيدة واما مناظرات اهل هذا الزمان فالمجيب
يقرر دليله والسامع لا يعلم ان دليله من كم مقدمة تركبت والسائل ما لم يسمع
ذلك الدليل فانه لا يقف على الموضع الذي يضره والموضع الذي ينفعه فكان
ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السائل في تلك الصناعة
والوجه الثاني في الترجيح ان الالزام والافحام يحصلان على الترتيب
القانون القديم في زمان قصير لان المجيب اذا سمع مقدمة فان لم يسلم الطرف
النافع للسائل بقي السائل ساكتا وان سلم الطرف النافع يحسب ذلك السائل
قياسا من تلك المسلمات مع ابطال مذهب المجيب ويصير المجيب منقطعا

في الحال فظهر ان المناظر على هذا الوجه سراعة الانتها الى انقطاع احد الخصمين

فاما بحسب عرف هذا الزمان فالمجيب يقرر دليله بتمامه فاذا سمع السائل ذلك

الدليل عرف ان موضع الالزام انما جاء من المقدمة الفلانية فحينئذ يمنع تلك

المقدمة فيحتاج المجيب مراخي الى ان يذكر قياسا ينتج صحة تلك المقدمة وحينئذ

يعلم السامع ان موضع الالزام هاهنا ايضا اي مقدمة وبهذا الطريق يطول

الكلام ويعظم الخصام ولا يكاد يظهر بوجه الالزام والافحام على واحد منهما

الوجه الثالث في الترجيح ان المستدل اذا قرر دليل نفسه وذلك

الدليل مركب من مقدمات كثيرة فهو لا بد ان يبين انها مسلمة او ممنوعة فكان

الغرض عليها فاسدا لا بعد ان يسمع الخصم تلك المقدمات فان سمعها الخصم

سكت ولم يرد عليها غرضا وان سلمها فحينئذ يبني عليها غرضه وبهذا التقرير

لا يبقى من اعماله ضائعا عنا فثبت ان عرف القدماء في المناظرات اكمل

من عرف هذا الزمان

لما بان الجدلي انما يركب قياسه من المشهورات وشرائطها وهي كثيرة فنذكر بعضها

في هذا المختصر فالاول ان تلك المشهورات لا بد وان يكون انتاجها

للمطلوب بحيث في المجلس الواحد بيانه حتى يحصل اما الاقناع واما الغلبة

فان لم يكن كذلك بل كان انما ينتج بمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا

في مجلسين او اكثر لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية بل الاولى جعلها تعليمية

لان المقصود اذا كان هو الاقناع والغلبة فهما مقصودان خسيسان فوقهما

على الامور الكثيرة التي لا يتم الا بالايام والمجالس يكون عبثا الثاني

يجب على الجدلي ان يجمع المشهورات ويحفظها ويحفظ اضدادها ونقائضها فان

الاغلب ان ضد المشهور يكون شنيعا ينتفع به في قياس الخلف في الجدل الثالث

المشهور قد يكون مشهورا جدا وقد يكون قريبا من المشهور ولكنه لا ساكد الا اذا اتى بمثل

ومنه ما لا يكون مشهورا ولا مقارنا به الا اذا اخطر بالبال حمله الذهن حملا استحسانيا

اول الوهلة والسبب فيه مناسبات من هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية

الرابع المحمودات قد يكون محمودة بحسب جمهور الخلق كقولنا الظلم قبيح

والعدل حسن وقد يكون بحسب طائفة عظيمة كقولنا مثل ادا ابقراط المحمودة

في الموسيقى الخامس اذا جمع الجدلي المقدمات المشهورات فلا بد له

من رعاية امرين التقليل للحفظ والتكثير للاستعمال اما التقليل فهو لن يحصل في

ان يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة فان هذا اسهل على الحفظ

مثل انه اذا جمع احكاما للمتضايفات واحكاما اخرى للمتضادات فليجتهد

في ان يجعلهما حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات فيكون عليه بدل قوله المتضادات

كذا هو ان المتقابلات كذا واما التكثير فهو انه اذا اراد استعمال تلك المقدمة

في قياس خاص فالاولى ان لا يركبها الا على سبيل الجزئية فاذا كان عنده حكم في المتقابلات وصل

ذلك الى المتضادات واذا كان عنده حكم في المتضادات وصل

ذلك الى الاضداد الجزئية فيقال مثلا العلم بالحار والبارد واحد وانما اوجبنا

هذا الذي ذكرناه لوجوه الاول ان القضية كلما كانت اشد استغراقا

لقبول النقض لان كل ما يرد نقضا على الجزئي فهو لا محالة وارد على الكلي وقد يرد

نقوض كثيرة على الكلي لا يمكن ورودها على الجزئي مثاله قول القائل

ان كان الضد موجودا في شي فضده موجود في ضد ذلك المحل فمثله مقدمه
مشهوره لكنه يسهل نقضها بان السواد موجود في الجسم وضد السواد غير
موجود في ضد الجسم واما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية قلنا ان كان الاحسان
الى الاصدقا حسنا فالاساءة الى الاعدا حسنة فذلك النقض المذكور لا يتوجه
على هذه المقدمه لان لقايل ان يقول انا ما ذكرت تلك الدعوى في جميع
الاحداث حتى توجه علي ذلك النقض وانما ذكرته في هذه الصورة علي
الخصوصية فلا يتوجه النقض فثبت ان ذكر المقدمة الجزئية في القياسات
الجدليه اقرب الي الجزم الوجه الثاني في بيان ان المقدمة الجدلية كلما كانت
اشد جزئية كانت اقرب الي القبول وذلك لان قوام الفهم بالمحسوسات
اشد مناسبة من الجزئيات ومن المحسوسات اشد من المشاكلة من
الكليات ومن المحسوسات فلهذا السبب كان وقوف الطبايع العامية
على الجزئيات اكمل واذا كان حصول تصور الامور الجزئيه اسهل عليهم من تصور
الامور الكليه كان حصول التصديق بها ايضا اسهل فاما اذا صارت القضيه
كليه محضه صارت عقلية محضه فتعسر تلك التصورات عليهم فلا جرم تعسر التصديق
بها عليهم **البحث السادس** في هذه المشهورات ان نقول
هذه المشهورات على اقسام فمنها ما يكون السبب في شهرتها تعلق المصلحة
العامه بها كقولهم العدل حسن والظلم قبيح ومنها ما يحمل عليه الحيا والخجل
والرحمة والانفة ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا الحقه في ذواتها
وان كانت تكون مباينه لتلك القضايا الحقه بفروق دقيقه لا يوقف عليها

افهام العوام فيظنون انه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقة فلا جرم يقرون
بها فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقه فحينئذ يزول عن قلوبهم تلك التصديقات
ولنكتف من اصول القياسات الجدليه بهذا القدر ولنرجع الى تفسير المتن
قال الشيخ القياسات الجدليه مقدماتها
هي الامور المشهورة التي يراها الجمهور وارباب
الصنايع الي اخره **قال مولانا** افضل العالم مفخر بني ادم
اعلى الله درجته هذا الكلام فيه بحثان **الاول** ان القياس
الجدلي ما هو فقال انه قياس مركب من مقدمات مشهورة **والثاني**
ان اقسام المشهور كم هي فقال المشهور قد يكون مشهورا عند الجمهور وقد يكون
مشهورا عند طايفه معينه وكل ذلك قد لخصناه ثم قال فربما كانت اوليه
وربما كانت غير اوليه ويكون محتاجه الى ان تبين وربما لم يكن صادقه ومعناه
ان المشهور قد يكون صادقا بديهي الصدق وقد يكون صادقا برهاني الصدق
وقد يكون كاذبا الا انه متى كان مقبولا عند الناس معتقدا انه كونه صدقا فهو
مشهور ثم قال واما يدخل في الجدل لا من حيث هي صادقه او كاذبة
او اوليه او غير اوليه بل من حيث هي مشهوره ومعناه انه لما بين ان المشهور
قد يكون صادقا بديهي الصدق وقد يكون صادقا برهاني الصدق وقد يكون
كاذبا بين انه انما يستعمل في الجدل من حيث انه مشهور لا من حيث انه بديهي
الصدق او برهاني الصدق او كاذب ثم قال كقولهم الكذب
قبيح والغرض منه ذكر مثال المشهور ثم قال واما السايل من الجدليين

فله ان يستعمل المقدمات المتسلمة من المجيب وان لم تكن مشهورة فمعناه
ان المجيب الجدلي انما يركب قياسه عن المشهورات والسائل الجدلي انما
يركب قياسه عن مقدمات يسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة او غير
مشهورة فمعول المجيب على المشهورات ومعول السائل على المسلمات
ثم قال المشهورات التي ليست باولية فانما يصير عند الجمهور كالاوليات بسبب
الشهرة والاعتياد فاعلم ان هذا اشارة الى ان هذه المشهورات قد تبلغ
في القوة والتاكيد الى ان يصير مساوية للاوليات في القوة وان سبب
هذه القوة والتاكد هو الشهرة والاعتياد ثم ذكر ما يجري مجرى الدليل
على ان هذه القوة انما حصلت بسبب الشهرة والاعتياد فقال حتى لو توهم الانسان
نفسه خلق في الخلقة الاولى عاقلا كما هو وشكك نفسه فيما امكنه ان يشكك
في الاوليات فمعناه ان الدليل على ان هذه القوة في المشهورات انما كان
بسبب الاعتياد لان الانسان لو فرض نفسه كانه خلق الان ولم يمارس
الناس ولا شاهد قولهم ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه ان الظلم قبيح اولا
ويعرض ايضا على نفسه ان الواحد هل هو نصف الاثنين اولا وجد نفسه عند
هذا الفرض شاكة في القضية الاولى وقاطعة في الثانية فدل ذلك على ان
الجزم الحاصل في القضية الاولى انما حصل بسبب الالف والعادة واعلم
ان هذا هو الذي عول عليه الشيخ في الفرق بين المشهورات وبين الاوليات
وقد ذكرناه في كتاب البرهان واوردنا عليه الاسولة الكثيرة والله اعلم

فصل في انولوطيقا

اعلم ان المقدمات اذا كانت حقة ثم انها
ركب تركيبا صحيحا صوابا وجب ان تكون النتيجة اللازمة عنها حقة لامتناع ان
يكون الحق مساويا للباطل وحينئذ نقول ان كان هذا القياس صحيحا في مادته
صحيحا في صورته فالنتيجة حقة لكن النتيجة ليست حقة فوجب ان يكون ذلك
الخلل اما في المقدمات واما في التركيب فثبت ان الغلط ينحصر في
هذين الامرين فلهذا السبب قال القياسات المغالطية مغالطتها متعلقة
بشبهة او قياساتها ان تكون المقدمات باطلة وعن تكون القياسات مشبهة
كون التركيب باطلا ثم انه بعد ذلك تكلم في السبب الذي لاجله تظن
بالمقدمة الباطلة كونها حقة وذلك لان بديهة العقل لا تحكم بالباطل
ابتداء لما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة كونها حقة وبين المقدمة
الحقة مشابهة في امر فان العقل لا يحكم بذلك الباطل ثم ان تلك المشابهات
اما ان تكون في اللفظ او في المعنى او فيهما فلهذا السبب قال والمقدمات
المشبهة هي التي تشبه الحق بالباطل لاجل مشاركة في الاسم ومشاركة في المعنى
واعلم ان الغلط في المعنى يقع على وجوه احدها ان الشيئين اذا اشتركا
من بعض الوجوه ظن انهما يشتركان من كل الوجوه وهذا غلط فاحش واليه
اشارة المعلم قد يبعد الشيء عن شيء يشاكله ان السما نظير المائي البرق
وهذا القسم هو المراد من قول الشيخ هاهنا او مشاركة في صفة من الصفات
العامة وثانيها ان يكون الحكم بحسب لا يصدق الا مع شرط خاص فيظن ان
ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط وتلك الشرائط هي الامور المعدودة
في باب التناقض وهي القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان

والمكان وهذه الشرائط امور متى روعيت تميزت القضية الحقة عن القضية الباطلة
الشبيهة بذلك الحق وثالثها حكم الوهم في غير المحسوسات يكون باطلا ونقرر به
ان حكم الوهم اما ان يكون في المحسوسات او في غيرها اما في المحسوسات فهو حق واما
في غير المحسوسات فهو باطل فحكم الوهم بان كل موجود في الجهة حكم باطل

قال الشيخ ويكاد يشبه الاوليات الحكم من حكم انه لا
وجود لشيء ليس في داخل العالم ولا في خارجه واعلم

ان المراد منه حكم الوهم ان كان باطلا فانه يقرب ان يكون في القوة مثل الاوليات
وقد ذكرناها في هذا الباب البرهان ودللنا على فساده ولما تكلم في الاغلاط الحاصلة
بسبب فساد المقدمات شرع بعد ذلك في الاغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس
فقال واما القياسات المشبهة فهي التي تفقد الشرائط المذكورة في المنتجات
ثم نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط فقال طريقه ان يحضر
في ذهنه مادته الاصغر والاوسط والاكبر مجردة عن الالفاظ بل ما في حرمه حتى
يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم مركبهما تركيبا صحيحا منتجا
وان يحترز عن ان يقيم المخيل مقام التي فصل في بطون

وهو الخطابة قال الشيخ القياسات الخطابية
تكون مولفة من مقدمات مقبولة او مظنونة او مشهورة
في اول ما يسمع عن حقيقته مثال المقبولة قولنا النبيذ
المطبوخ يحل شربه فهذه المقدمة مقبولة من ابي حنيفة
رضي الله عنه ومثال المظنونة ما يقال فلان

يطوف بالليل ومن يطوف بالليل فهو سارق
ومثال المشهورة في بادي الراي قولك فلان
الظالم اخوك والاخ ينصر فان هذا اول ما يسمع يظن
انه مشهور ولكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور ان
الظالم لا ينصر ولو كان اخا التفسير

قال مولانا امام العالم افضل بني ادم رضي الله عنه قد عرفت ان هذه الاقسام
الخمسة انما تميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة والبرهان هو القياس
المولف من المشهورات والمسلمات والمغالطة هي القياس المولف من المقدمات
الباطلة التي تكون شبيهة بالحق واما الخطابة فهي القياس المركب اما
من المقبولات او المظنونات او المشهورات في بادي الراي وامثلة
هذه الاقسام هي التي ذكرها الشيخ ثم قال ومنفعة القياس الخطابي في
الامور المدنية هي المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير
الامور وتصغيرها التفسير قال مولانا امام العالم رضي الله عنه
منفعة الخطابة هي الاقناع ثم هذا الاقناع اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق
بالعقائد او فيما يتعلق بالاعمال اما الاول فكما يستعان في الدعوة الى الحق
لاهية بالافعال الخطابية واما الثانية فهي على اقسام منها الامور الجارية
والامور المشاجرية والامور المنافرية اما الجارية فغايتها اذن في نافع
او منع عن ضار ويكون زمانها المستقبل واليه الاشارة بقول الشيخ هي المنع

والعريض واما المشاجرية فغايتها شكاية او اعتذار عن ظلم او تعدٍّ وتكون زمانه
الماضي واليه الاشارة بقوله والشكاية والاعتذار واما المنافرة
فغايتها مدح او ذم وتكون بفضيلة او نقيصة وتكون زمانه الحال الحاضر وعساه لا يخص
زمانا دون زمان واليه الاشارة بقوله الشيخ المدح والذم وتكثير الامور وتصغيرها
ولنختم هذا الفصل بمسئلة وهي ان الناس اختلفوا في ان الخطابة اشرف ام
الجدل والمختار ان الخطابة اشرف والدليل عليه ان الجدل لا يفيد الاقناع
لا للخواص ولا للعوام والخطابة تفيد الاقناع للعوام فوجب ان تكون الخطابة
اشرف من الجدل اما ان الجدل لا يفيد الخواص فظاهر واما انه لا يفيد
الاقناع للعوام فيدل عليه امور احدها ان الاقيسة الجدلية دقيقة لا تصل
اليها افهام العوام وثانيها ان العامي اذا اصاب ملزما بقياس جدلي وعجز
عن الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب لا على قوة ذلك الكلام ومع هذا
الاعتقاد لا يفيده القياس الجدلي اقناعا وثالثها ان الجدل جار مجرى
الخصومة والقهر واذا اعتقد الانسان في غيره انه يحاول قهره واظهار عجزه فذلك
مما يحمله على نقيضه وعدم الانقياد له وذلك يدل على ان القياس الجدلي لا
يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام اما الصناعة المفيدة للاذعان
هي البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخواص واما الخطابة
فتفيد الاقناع للعوام ولهذا قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة اي بالبرهان والموعظة الحسنة اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن
فاخر الجدل عن هاتين الصناعتين لان تمسك مصروفا الى الفائدة والجد

مصروف الى المقاومة والاول لافادة ما ينبغي والثانية لازالة ما لا ينبغي فكانت
الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة والجدل جاريا مجرى ازالة المرض ولا شك ان الاول
افضل من الثاني فصل في فوانيطيقي وهو الشعر
قال الشيخ القياسات الشعرية هي من مقدمات
مخيلة ولئن كانت مع ذلك لا تصدق بها لكنها
تنشط الطبع بخواص ويتقبض عنه مع العلم بكذبه
لمن يقول حلاً ان كل هذا العسل فانه مرة مقيئة والمرة
المقيئة لا تؤكل فينقبض انه حق مع معرفة الذهن
بانه كذب فينفر الطبع عنه وكذلك ما يقال
ان هذا اسد وهذا ابن فتحسن به شيء في النفس مع العلم
بكذب هذا القول التفسير قال مولانا امام العالم
اعلى الله درجته القياس الشعري هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة
ويخص الكلام ان ينظر فيه من حيث انه موزون اهل الوزن فيه اهو الموسيقى
وان نظر فيه من حيث هو موزون بالاوزان المعتبرة في عرف العرب فيه اهو
العروض وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من اقوال تفيد تخيلا فاما مقام
التصديق والترغيب فذاك هو المنطق قال الشيخ
ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات
الخطابية فانه انما يستعان بها في الجزئيات من الامور

دون الكليات من العلوم واعلم ان هذا الكلام
غني عن التفسير وهاهنا اخر الكلام في المنطقيات
والحمد لواهب الهداية بلا نهاية حمدا كما هو اهله ومستحقه والصلوة على سيدنا محمد
المصطفى وعلى اله وعترته

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبيعيات وهي مرتبة على فصول

الفصل الاول في تقسيم العلوم وفيه مسايل

المسلة الاولى في تفسير الكلمة

قال الشيخ الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقايق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية

التفسير قال مولانا خاتم المحققين رضى الله عنه كمالات الانسان على قسمه اقسام الكمالات النفسانية والكمالات البدنية والكمالات الخارجية والحكمة من جملة الكمالات النفسانية ثم نقول النفس الانسانية لها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة اما القوة العالمة فهى التى لاجلها يصح من النفس الانسانية ادراك الاشيا على وجه الصواب واما القوة العاملة فهى التى لاجلها يصح من النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الاكمل الاصوب والقوة العالمة اشرف من القوة العاملة لان القوة العالمة تبقى اثارها ابد الآباد واما القوة العاملة فانه ينقطع اثرها عند خراب البدن ثم نقول القوة العالمة كمالها

فى امرين احدهما ان تتصور الماهيات تصورا تاما كاملا والثانى ان تصدق بالاشيا تصديقا تاما مطابقا للامور واما القوة العاملة فكمالها فى ان تدبر البدن على الوجه الاصوب الاصلح وذلك بان تباعد عن طرفى الافراط والتفريط وتبقى على الوسط الذى هو العدل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية فى قوتيها النظرية وذلك الاستكمال عبارة عن ان تخرج من القوة الى الفعل فى الادراكات التصورية والتصديقية بحسب الطاقة البشرية ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة واستكمال القوة العملية باستكمال الملكة التامة على الافعال الفاضلة المتوسطة بين طرفى الافراط والتفريط وكلام الشيخ فى هذا الكتاب مشعر بالقول الاول وهو انه جعل الحكمة اسما للكمالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط وذلك لانه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات سوا كانت هذه المعارف فى الاشيا النظرية او فى الاشيا العملية فالحاصل ان الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الادراكات فاما اكتساب الملكة التامة على الافعال الفاضلة فما جعلها جزءا من مسمى الحكمة

المسلة الثانية فى تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية

قال الشيخ والحكمة المتعلقة بالامور النظرية التى الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها والتى الينا ان نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية

التفسير قال شيخنا ومولانا رضى الله عنه العلم اما ان يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تاثير فى وجودها او يكون علما بما يكون

لقد دنا ما شرنى وجودها والاول هو الحكمه النظريه ومساله علمنا ان
العالم محدث وان العالم له صانع وان الصانع قديم قادر عالم وان السماكرة وان
النفس باقية والثانى هو الحكمه العمليه ومساله العلم بانه يمكن اكتساب الملكات
الفاضله النفسانية وازاله الملكات الخبيثه النفسانيه وكيف يمكن ازالة المرض
وتحصيل الصحة وكل واحد من هذين القسمين علم الا ان الاول علم شى
لا تاثير لنا البته فيه بل المقصود من معرفتها نفس تلك المعرفه فقط والثانى
علم شى يكون المطلوب من تحصيل العلم به ادخاله فى الوجود او منعه من
الوجود والاول هو الحكمه النظرية والثانى هو الحكمه العمليه مع ان كل
واحد منهما فى الحقيقه علم واعلم ان الحكمه النظرية اشرف من الحكمة العملية
لان كل ما نعلم لنعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيله فى
كل شى اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من المعارف الالهيه
والجلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العمليه ادون منزله من الحكمه
النظريه يكون وايضا فاستكمال القوه النظريه اشرف من استكمال القوة العمليه
والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانيه فى هاتين المرتبتين قال الله
تعالى حكاية عن الخليل **والحقنى بالصالحين**
فالمراد من الحكم تكميل القوة النظرية والمراد من قوله والحقنى بالصالحين
تكميل القوة العمليه وقال خطابا للكليم فاستمع لما يوحى اننى انا الله لا اله
الا انا فاعبدنى قوله لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة النظريه وقوله
فاعبدنى اشارة الى كمال القوة العمليه وقال حكاية عن عيسى انه قال انى

عبد الله اتانى الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا اينما كنت واوصانى بالصلوة
والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال خطابا مع الحبيب
عليه السلم فاعلم انه لا اله الا هو وهو اشارة الى كمال القوة النظريه ثم قال
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهو اشارة الى كمال القوة العمليه
فقد ظهر بنور الوحى وسر الحكمه ان كمال الانسان محصور فى العلم والعمل

المسئلة الثالثة فى اقسام الحكمة العمليه

قال الشيخ وكل واحد من الحكمتين تنحصر فى اقسام ثلثه
واقسام الحكمه العمليه حكمة مدنيه وحكمه منزليه
وحكمه خلقيه

التفسير قال شيخى وامامى رضى الله
عنه اعلم ان جمهور الحكما اطبقوا على ان اقسام الحكمه العمليه ثلثة واقسام
الحكمه النظريه ايضا ثلثه والشيخ جرى على هذا القول فى هذا الكتاب وكذلك
فى اكثر كتبه الا فى كتاب الحكمه المشرقيه فانه ذكر فيها ان اقسام الحكمه العمليه
اربعة واقسام الحكمه النظريه ايضا اربعه اما القول المشهور المذكور فى
هذا الكتاب فتقريره ان كل فاعل فلا بد وان يكون له فى فعله غرض
وذلك الغرض اما ان يكون مختصا بذلك الانسان فقط وهو علم الاخلاق
واما ان يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل منزله وهو علم تدبير
المنزل واما ان يكون عايدا الى الانسان مع عامة الخلق وهو علم السياسة
فثبت بهذا ان العلوم العمليه ثلثه واما فى الحكمه المشرقية فلما جعل العلوم
العمليه اربعا زاد قسما رابعا وسماه بعلم تدبير المرسه وهو علم كيفيه ضبط المدنيه

ورعاية مصالحها وهذا العلم لا بد منه لان الانسان مدني بالطبع ما لم يعرف كيفية
المدينة وترتيب اهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المتناسبة المتادية الى تحصيل
المصالح ادفع المفاسد فانه لا يتم المقصود وعلى الوجه الاول فان هذا العلم جزء من
العلم السياسي والله اعلم **قال الشيخ** ومبدا هذه الثلثة
مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكمالات حدودها
تستبين بالشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد ذلك القوة
النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال
تلك القوانين في الجزئيات **التفسير** قال
مولانا خاتم المحققين رضي الله عنه لما بين ان العلوم العملية هي هذه الثلثة
شرع لعله في بحث اخر وهو انه لا بد لكل صناعة من شيء تجري مجرى المبدا
لها ومن شيء تجري مجرى الكمال فهذه العلوم الثلثة لها ايضا مبدا ولها ايضا
كمال ومبادي هذه العلوم الثلثة وكمالاتها مستفادة من الشرائع الالهية
وذلك لان المقصود من بعثة الرسل الى الخلق ارشاد الخلق الى النمط الا
صوب والطريق الاصلح في الاعمال والافعال فلما كانت مناهج الاعمال محصورة
في هذه العلوم الثلثة وجب ان يقال ان الانبياء ما بعثوا الا لتعريف مبادي
هذه العلوم وتعريف كمالاتها ثم ان الانبياء انما يمكنهم تعريف مبادي هذه
العلوم وتعريف كمالاتها على الوجه الكلي مثل ان يذكروا ان من
اراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني ومن اراد دفع الرذيلة الفلانية
فعليه بالعمل الفلاني فاما النص على احوال زيد وعمرو فذاك ممتنع لان

الاحوال الجزئية للاشخاص الجزئية غير مضبوطة بل الواجب على الشارع
ضبط تلك القوانين واما سائر الناس فانه يجب عليهم العلم بتلك القوانين وذلك
انما ياتي بالقوة النظرية ثم استعمال تلك القوانين في الصور الشخصية والوقائع
الجزئية وذلك انما ياتي بالقوة العملية فاما قوله وكمالات حدودها
تستبين بالشريعة الالهية فالمراد من هذه الحدود المقادير وذلك لان
المقادير المقدرة في ابواب العبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف
الا من جهة الشرائع الالهية **قال الشيخ** فالحكمة المدنية
فائدتها كيفية المشاركة التي تقع فيما بين اشخاص
الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء
نوع الانسان والحكمة المنزلية فائدتها ان تعلم المشاركة
التي بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية
والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد
ومولود ومالك وعبد واما الحكمة الخلقية ففائدتها
ان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس
وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس
التفسير قال مولانا امام العالم رضي الله عنه هذا الكلام
معلوم غني عن التفسير واقول المراد من الحكمة المدنية علم السياسة وهي
ان الاحوال التي تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغي ان تكون حتى

يودى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد بقدر الامكان وكيف يكون بالضد من
ذلك والمراد من الحكمة المنزلية هي ان الاحوال التي يكون من كل واحد من
اهل منزله كيف ينبغي ان يكون حتى يودى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد
بقدر الامكان وكيف يكون حتى يكون بالضد ثم انه بين ان اهل المنزل من هم فذكر
انه هو الزوج والزوجة والوالد والمولود والمالك والعبد وتحصيلها وترك
الرذايل حال حصولها وانما قدم الشيخ تحصيل الفضايل على ازالة الرذايل
في اللفظ لانه مقدم عليه في المعنى فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات
وازالة الرذيلة مقصوده بالشيء وما بالذات قبل ما بالعرض ونظير هذا انه لما
ذكر حد الطب قدم في اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض لعدم الحفظ
الصحة حاصلة وسيرد ازالة وقوله لتزكو بها النفس ولتطهر عنها النفس فهذه
اللفظة ماخوذة عن الكتاب الالهي حيث قال قد افلح من زكاها وقال الله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها **المسئلة الرابعة**
في اقسام الحكمة النظرية **قال الشيخ** واما الحكمة النظرية
فاقسامها ثلثة حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير وتسمى
حكمة طبيعية وحكمة تتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن
عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير وتسمى
حكمة رياضية و[illegible]مة تتعلق بما وجوده مستغن عن
مخالطة التغير فلا تخالطها اصلا وان خالطها فبالعرض
لا ان ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليها وهي الفلسفة

الاولى والفلسفة الالهية جزو منها وهي معرفة
الربوبية **التفسير** قال الشيخ الاجل مولانا رضي الله
عنه لما تكلم الشيخ في اقسام العلوم العملية شرع بعده في بيان اقسام العلوم النظرية
والمشهور عند الجمهور انها ثلثة وهو الذي ذكره في هذا الكتاب واما في الحكمة
المشرقية فزعم انها اربعة اما انها ثلثة وهو الذي ذكره في هذا الكتاب فيمكن تقريره
من وجهين اسن **الاول** ان يقال الماهية اما ان يكون محتاجة الى المادة
في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الطبيعي وهو العلم الاسفل واما ان
يكون محتاجة الى المادة في الوجود الخارجي لكنه يكون غنيا عنها في الذهن
يعني ان الذهن يمكنه ادراكها مع قطع النظر عن موادها وهو العلم الرياضي
وهو العلم الاوسط واما ان يكون غنيا عن المادة في الوجود الخارجي وفي
الذهن وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى فاما القسم الرابع وهو ان
يكون محتاجا اليه في الذهن ويكون غنيا عنه في الخارج فذلك محال لانه على
هذا التقدير لا يكون حكم الذهن مطابقا للامر الخارج فيكون جهلا ولا عبرة
به واعلم ان الحكما انما جعلوا العلم الاول ادنى والثاني الاوسط والثالث
الاعلى وذلك لان الشرف في الاستغنا والنقصان في الحاجة فلما كان المعلوم
بالعلم الاول محتاجا الى المادة في الخارج وفي الذهن كان ذلك نهاية الاحتياج
فجعلوه العلم الاسفل ولما كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة في
الخارج لا في الذهن كان ذلك هذا متوسطا في الغنى والحاجة فلا جرم جعلوه
متوسطا في المرتبة ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا عن المادة مطلقا

لاجرم كان ذلك فى غاية الشرف فلاجرم جعلوه العلم الاعلى **الوجه الثانى**
فى بيان ان العلوم النظرية ثلثة هو ان نقول الشى اما ان يكون يجب حصوله فى
المادة او يمتنع حصوله فى المادة فاما ان يجب حصوله فى مادة معينة او لا يجب
ذلك لكن يجب حصوله فى مادة لبتة مادة كانت فاقسام العين فهى واجب
فهذه اقسام اربعة احدها الذى يجب حصوله فى مادة معينة والعلم الباحث
عنه هو المسمى بالعلم الطبعى وثانيها الذى يجب حصوله فى مادة غير معينة
والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الرياضى وثالثها وهو الذى يمتنع حصوله
فى المادة والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الربوبى ورابعها وهو الشى
الذى تارة يكون فى المادة واخرى يكون مجردة عن المادة وذلك مثل الوحدة
والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال والنقصان فان هذه
المعانى تارة توجد فى المجردات وتارة فى الجسمانيات ثم هاهنا اختلف
الكلام ممن زعم ان العلوم النظرية ثلثة ضم هذا القسم الى القسم الثالث وسمى
مجموعهما بالعلم الالهى تسمية للعلم باشرف ابوابه واعز اقسامه ومن زعم ان
العلوم النظرية اربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى لانه بحث كلى من لوا
الموجود من حيث انه موجود ولما اختار الشيخ فى هذا الكتاب ان اقسام
الحكمة النظرية ثلثة لاجرم جمع هذين القسمين فى الفلسفة الاولى فقال وحكمة
تتعلق بما وجوده مستغنى عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا وان خالطها
فبالعرض لا ان ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها وهى الفلسفة الاولى
قال مولانا الامام العالم افضل العصر رضى الله المراد بما وجوده مستغنى عن

مخالطة التغير هو الذى قلنا انه يمتنع حصوله فى المادة والمراد بقوله
وان خالطها فبالعرض لا ان ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها فالمراد منه
ما سماه بالعلم الكلى وذلك لان الوحدة قد تحصل تارة فى المفارقات
المجردات واخرى فى الجسمانيات علمنا ان الوحدة بماهى هى غنية عن هذه
المواد الجسمانية فلاجرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات وتسميته الكل
باسم واحد وهو الفلسفة الاولى واذا عرفت هذا التقرير فى الوحدة
فاعرف مثله فى العلية والمعلولية والكلية والجزئية وامثالها والله اعلم
ولنرجع الى تفسير الالفاظ فاما قوله حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير
من حيث هو فى الحركة والتغير فالمراد منه انه الذى فى الحركة والتغير وهو الجسم
والبحث عن الجسم كيف كان لا يكون بحثا طبيعيا بل البحث عنه من حيث انه
تحرك وسكن هو البحث الطبيعى فلهذه الدقيقة قال من حيث هو فى الحركة
والتغير اما قوله وحكمة تتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن عن التغير وان
كان وجوده مخالطا للتغير وتسمى حكمة رياضية فالمراد منه ما ذكرنا ان من الموجودات
ما يمتنع حصوله فى الخارج الا فى المادة الا ان الذهن يقوى على استحضار
تلك الماهيات مع قطع النظر عن اعيان تلك المادة والبحث عن هذا القسم
من الموجودات هو العلم الرياضى واما قوله وحكمة تتعلق بما وجوده
مستغنى عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا وان خالطها فبالعرض لا ان
ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها وهى الفلسفة الاولى وقد سبق شرح
هذا الكلام **قال الشيخ** ومبادى هذه الاقسام

التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملة
الالهية على سبيل التنبيه وتصرف على تحصيلها
بالكمال بالقوة العملية على سبيل الحجة **التفسير**
قال مولانا امام العالم رضي الله عنه ذكر الشيخ في العلوم العملية ان مباديها
وغاياتها مستفادة من ارباب الشرائع **اما** غاياتها وكمالاتها فتشبه بالقوة
العقلية على سبيل الحجة والفرق بين الناس ما ذكره في رسالته التي سماها بالاضحوية
قال يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بوجود الله تعالى وكونه
منزها عن النقائص والآفات وكونه موصوفا بنعوت الكمال وسمات الجلال
فاما ان يصرح بانه سبحانه ليس بمتحيز ولا حاصل في المكان والجهة فذلك مما
لا يجب عليه التصريح به لان امثال هذه المطالب مما لا تصل اليها افهام
اكثر الخلق فلو انه دعى الناس الى ذلك لصار ذلك منفرا لهم عن قبول
دعوته فلا جرم يجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة **واما** التفاصيل
الدقيقة فيجب عليه ان لا يصرح بها وان يفوضها الى عقول الاذكياء من الناس
اذا عرفت هذا فنقول ومبادي هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة
من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه فالمراد منه ما ذكرنا انه يجب على
الشارع ارشاد الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق والاقرار بكونه موصوفا
بكل كمال وجمال **واما** قوله وتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية
على سبيل الحجة فالمراد ما ذكرنا ان هذه المباحث الدقيقة يجب عليه ان
يفوض عرفانها الى عقول الاذكياء من الخلق **قال الشيخ**

ومن اوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل
مع ذلك باحدهما فقد اوتي خيرا كثيرا .
التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه انه لما فسر
الحكمة بمعرفة الامور النظرية ومعرفة الامور العملية ذكر ههنا ان من وفق حتى
قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة ثم وفق حتى اتى بالاعمال
الموافقة على قانون الحكمة العملية فقد اوتي خيرا كثيرا وهذا اللفظ انما اخذه من
الكتاب الالهي وهو قوله سبحانه وتعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

الفصل الثاني في المصادرات التي يجب تقديمها على العلم الطبيعي

قال الشيخ كل واحد من العلوم
الجزئية وهي التي تتعلق ببعض الامور والموجودات
فانه تفتقر المتعلم فيه الى ان يسلم اصولا ومبادئ ليتبرهن
في غير علمه وتكون في علمه مستعملة على سبيل الاصول
الموضوعة والعلم الطبيعي علم جزئي فله اصول
موضوعة فنعدها عدا ونبرهن عليها في الحكمة الاولى
التفسير قال رضي الله عنه العلم الطبيعي علم يبحث عن
الموجودات المفتقرة الى المادة في الخارج وفي الذهن فكان هذا علما
باحثا عن بعض اقسام الموجودات فيكون علما جزئيا وكل علم جزئي فلا بد له
من مبادئ يتبرهن بها مسائله ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها
وقد تكون محتاجة الى ان تبين في علم اخر فقد اقتضى ان العلم الطبيعي ان

قد خ

يكون له مباديها يبرهن مسائله ثم ان تلك المبادي قد يكون بينة بنفسها وقد يحتاج الى ان يبرهن عليها في علم آخر ونحن نريد ان نعد تلك المبادي هاهنا عدا ويبرهن عليها في الحكمة الاولى **قال الشيخ** ان كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين احدهما يقوم فيه مقام الخشب في السرير ويقال له الهيولى والمادة والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير ويسمى صورة **التفسير** قال افضل العالم رضي الله عنه انما قال كل جسم طبيعي احترازا عن الجسم التعليمي وهو عرض واما الجسم القائم بالنفس فهو المسمى بالجسم الطبيعي والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعي صيانة عن الهذيان الذي هو مسمى بالجسم التعليمي واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين **الاول** ان مذهب الشيخ ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة ومراده منه ان حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها بل هي حالة في جوهر قائم بالنفس وهذا المحل ليس له في حد ذاته المخصوص مقدار ولا احصاص بحيز فهذا هو مراده من قوله الجسم مركب من الهيولى والصورة واعلم ان هذا المذهب باطل عندنا على ما سيأتي تقريره في اول العلم الالهي من هذا الكتاب وبتقدير ان يكون حقا فانه لا يتعلق بهذا الاصل شيء من مباحث العلم الطبيعي الا القليل النادر وهي مسئلتان في الطبيعيات ومسئلتان في الالهيات فالمسئلة الاولى من الطبيعيات اثبات التخلخل ومعناه ان الجسم قد يصير حجمه اعظم من غير ان ينضم اليه

شيء او نقص في داخله شيء من الفرج وضده التكاثف وهذا المذهب لا يصح القول به الا اذا اعتقدنا ان الجسمية قائمة بمحل لا حجم له في ذاته فانا اذا اعتقدنا ذلك امكننا ان نعتقد انه يزول عن ذلك المحل تلك الجسمية العظيمة وتحدث جسمية صغيرة وبالعكس ثم زعموا ان اثبات التخلخل والتكاثف انما ينفع به في دفع دليل مثبتي الخلاء فانهم احتجوا على القول بالخلاء وقالوا المتحرك اذا تحرك الى مكان فالمكان المتحرك اليه اما ان يقال انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه او ما كان خاليا فان كان خاليا فهو المطلوب وان قلنا انه ما كان خاليا فعند انتقال هذا المتحرك اليه قد اجتمع جسمان وهو محال وان انتقل ذلك الجسم فاما ان انتقل الى الحيز الذي عنه انتقل هذا المتحرك او الى حيز آخر فان كان الاول لزم الدور لان المتحرك الاول لا يمكنه ان يتحرك الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذي كان فيه الى حيز هذا المتحرك عنه فثبت انه يلزم منه الدور والدور باطل وان كان الثاني وهو ان ذلك الجسم ينتقل الى حيز آخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم ان يقال انه اذا تحرك البقة ان تتدافع جملة السموات والارض وذلك محال فبعد هذا قالوا منكرو الخلاء هاهنا ان الجسم مركب من الهيولى والجسمية فانه لا يمتنع ان يزول عن المادة جسمية عظيمة ويحدث فيها جسمية صغيرة وبالضد واذا كان كذلك لم يبعد ان يقال ان المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة فانه يزداد الجسمية في الجانب المنتقل عنه وتصغر الجسمية في الجانب المنتقل اليه وحينئذ

تلك الحركة من غير وقوع الخلاء ومن غير لزوم سائر المحالات فثبت ان
القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ظهرت فايدته في هذه المسئلة
من المسائل الطبيعية المبنية على
هذا الاصل ان الحكماء قالوا الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فيقال
لهم الاجسام متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية وجب ان يصح
على كل واحد منها ما صح على الآخر وكما صح الخرق والالتيام على بعض الاجسام
وجب صحتهما على الافلاك بعد هذا **قالت الفلاسفة** الاجسام
عندنا مولفة من الهيولى والصورة فلا يمتنع ان يكون هيولى كل فلك مخالفة
بالماهية لهيولى الفلك الآخر ثم ان هيولى هذا الفلك مستلزمة لذاتها لذلك
الشكل ولذلك المقدار فلا جرم لم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار
عنه ومعلوم ان هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا الاجسام مركبة من الهيولى
والصورة

اما اذا اردنا بيان ان الاجسام ممكنة في ذواتها قلنا انها مركبة من الهيولى والصورة
وكل ما كانت ماهيته مركبة من جزئين فهو ممكن ثم نقيم الدلالة على ان
الهيولى لا تنفك عن الصورة والصورة لا تنفك عن الهيولى ثم نقيم الدلالة
على ان هذه الملازمة لا تحصل بينهما الا اذا حصل موجود مفارق يستغني احدهما
بالآخر وعند هذا تبين ان الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته وبحسب جميع اجزاء
ماهيته وانه معلول موجود ليس بجسم ولا جسماني والله اعلم

اما اذا دللنا ان المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن ان يكون اكثر من واحد
فحينئذ نقول وذلك المعلول لا يمكن ان يكون جسما لان الجسم ماهيته مركبة
من الهيولى والصورة فلو كان واجب الوجود علة للجسم لزم ان يكون علة
لجزئيه معا فيكون الصادر عنه اكثر من واحد وذلك محال فثبت ان المعلول
الاول لا يكون جسما فهذا مجموع المسائل المبنية في العلم الطبيعي وفي العلم
الالهي على هذا الاصل اذا عرفت هذا فنقول الشيء الذي يجعل مبدا
للعلم الطبيعي لابد وان يكون شيئا يتفرع عليه جميع مسائله وان لم يكن كذلك
فلا اقل من ان يتفرع عليه اكثر مسائله ولما لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعي
عن هذا الاصل الا المسئلتان النادرتان كان جعل هذه المسئلة مبدا
للعلم الطبيعي مستدركا الاحتمال الثاني لهذه المصادرة ان لا يكون
المراد منها ان الجسم في نفسه وماهيته مركب من الهيولى والصورة بل يكون
المراد منه ان كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة وهذا
حق وذلك ان كل جسم يشار اليه فانه لابد وان يكون جسما مخصوصا ممتازا
عن سائر الاجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة وطبيعته المخصوصة
فالمفهوم من كونه جسما الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الاجسام
هو مادته واما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته المعينة فهي بالنسبة
الى ذلك الجسم المعين المخصوص صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم
المخصوص في الوجود وبهذا التفسير يظهر ان كل جسم معين فانه لابد وان
يكون مركبا من الهيولى والصورة وهذا المعنى امر لابد وان يبحث صاحب

العلم الطبيعي عنه لانه اذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن
فانه يجب عليه معرفة ان الجسم ما هو وذلك هو المادة ويجب عليه معرفة ما به يمتاز
كل جسم عن غيره في ذاته وهو الصورة فلهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم
البحث عن الهيولى وعن الصورة والله اعلم **قال الشيخ** وكل
جسم حادث ومتغير فمفتقر من حيث هو كذلك
الى علة سبقته لولاه لكان ازلي الوجود ❊
التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا هو المصادرة الثالثة من الامور
التي زعم الشيخ انها مبادي للعلم الطبيعي واعلم ان الحادث الذي هو الذي
وجد بعد العدم ولا شك ان هذا المفهوم لا يتقرر الا بسبق العدم فان كان المراد
من كون العدم مبدا هذا العدد فهذا حق وان كان المراد ان ذلك العدم
له تاثير في هذا الوجود فهذا لا يقوله عاقل ويدل عليه وجوه **الاول**
ان عدم الشيء مناقض لوجوده ومنافي له واحد النقيضين لا يكون له معونة في
حصول الآخر **والثاني** ان العدم نفي محض فكيف يعقل جعل النفي
المحض موثرا في الوجود وان عقل ذلك فيجب لا يمكننا ان نستدل بوجود
الممكنات على وجود واجب الوجود **والثالث** ان هذا العدم
سابق على هذا الوجود ويمتنع البقاء عند حصول هذا الوجود فكيف يعقل
جعله موثرا فيه **والرابع** انه ان كان الامر على ما قالوه فيلزم ان يكون
للشيء الواحد اسباب لا نهاية لها من العلل وذلك لان كل حقيقة
فانه يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها وما عداها غير متناهية فهذا الشيء الواحد

من حيث انه ليس بمثلث يكون هذا العدم مبدا له ومن حيث انه ليس بمربع
يكون هذا العدم الآخر مبدا له وهكذا القول في المعدمات التي لا نهاية لها
والخامس انه ان جعل هذا العدم مبدا لهذا الوجود من حيث ان
كون هذا الوجود ذا اول لا يتقرر الا بهذا العدم فلم لا يجعل هذا الوجود
مبدا لذلك العدم من حيث ان كون ذلك العدم ذا آخر لا يتقرر الا بهذا الوجود
واعلم انه لولا ان هذا البحث خسيس جدا والا لكان للاطناب فيه مجال
قال الشيخ كل جسم متحرك فحركته اما من سبب
من خارج وتسمى حركة قسرية واما من سبب في نفس
الجسم اذ الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب ان
كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى
طبيعة وان كان محركا حركات شتى بارادة او غير
ارادة او محركا حركة واحدة بارادة فيسمى نفسا
التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه هذا هو المصادرة
الثالثة واولها ان الجسم المتحرك لا بد له من محرك ومحركه اما ذاته واما غيره وذلك
الغير اما ان يكون حاصلا فيه او يكون مباينا عنه فنقول انه لا بد لكل متحرك من
محرك فليسلم هذا في هذا العلم الى ان يقوم البرهان في الفلسفة الاولى على ان
كل ممكن فلا بد له من موثر واما انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته فهي مقدمة
برهنوا عليها في العلم الطبيعي وحينئذ يثبت لنا ان كل جسم فانه يتحرك لامر
مغاير لذاته ثم نقول ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك فذلك هو

التحريك القسري واما ان كان موجودا في ذات ذلك الجسم فنقول
ذلك المحرك اما ان يكون له شعور بذلك الاثر الذي يصدر عنه او لا يكون له به شعور
وعلى التقديرين فالاثر الصادر عنه اما ان يكون اثرا واحدا على نهج واحد واما ان
يكون آثارا مختلفه واقعه على مناهج مختلفه فيحصل من ضرب اثنين اقسام اربعه
فالاول القوة الموجودة في الجسم التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الصادر
عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة
الارضيه فانها تقتضي الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم في مكانه الطبيعي وهو
الارض والحركة اليه بشرط كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجبة لهذا
الاثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة لهذا الاثر ثم ان هذا الاثر اثر واحد
واقع على طريقة واحده **القسم الثاني** القوة التي لا شعور لها بما
يصدر عنها ثم انه يصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفه وهذا هي
المسمى بالنفس النباتية فانها يفعل افعالا مختلفه فانها تزيد في طول الاعضاء وعرضها
وعمقها وتفيد مقادير مختلفه واشكالا متباينه فان بعضها عظم وبعضها لحم وبعضها
قلب وبعضها دماغ **القسم الثالث** القوة التي لا شعور بما يصدر عنها
ويكون الاثر الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذه القوة هي المسماه
بالنفس الفلكيه الحيوانيه الجسمانيه وهي القوة المباشرة للتحريك الفلكي **القسم
الرابع** القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها آثارا مختلفه
واقعه على مناهج مختلفه وهي النفس الحيوانيه الحاله في ابدان الحيوانات
الموجوده في هذا العالم فهذا المحصل هذا الموضع اذا عرفت هذا **فلنرجع**
الى تفسير الفاظ الكتاب **فاما** قوله كل جسم متحرك
فحركته اما من سبب خارج ويسمى حركة قسرية واما من سبب في نفس الجسم اذ
الجسم لا يتحرك بذاته بل لا بد من شيء اخر يحركه وذلك المحرك اما ان يكون خارجا
من ذاته واما ان يكون موجودا فيه والاول هو الحركه القسريه واما الثاني
وهو ان يكون ذلك المحرك موجودا فيه فهو الذي يسمى متحركا من تلقاء نفسه فاما
قوله وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحده على سبيل التسخير يسمى
طبيعه وان كان محركا حركات شتى بارادة او بغير اراده او محركه حركه واحدة
باراده يسمى نفسانيا فاعلم ان الاقسام الاربعه التي ذكرناها مذكوره في هذا
الكتاب وذلك لان قوله ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير
فيسمى طبيعه فالمراد منه ما ذكرنا ان القوة التي تصدر اثرا واحدا مع انها لا تكون
شاعره بذلك الاثر فهي الطبيعه فعبر عن عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان
كان محركا حركات شتى فهذه الاشاره الى القوة التي يصدر عنها آثار مختلفة
سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور كالقوى النباتية او كانت موجودة
الشعور كالقوى الحيوانيه فثبت ان هذا الكلام مشتمل على القسم الثاني والقسم
الثالث واما قوله او محركا حركة واحده باراده فهذا هو القسم الرابع وهو
النفس الفلكيه والحاصل انه سمى القسم الاول بالطبيعه والاقسام الثلثه الباقيه
الباقية بالنفس فثبت ان الكلام المذكور في الكتاب مشتمل على الاقسام الاربعه التي
ذكرناها **قال الشيخ** اسباب الاشياء اربعة مبدأ
للحركة مثل البناء للبيت والمادة مثل الخشب واللبن

للبيت والصورة مثل هيئة للبيت والغاية مثل الاستكنان للبيت
التفسير قال رضي الله عنه هذا
المسئلة الاولى في تفسير العلل
هو المصادرة الرابعة وفيها مسئلتان
الاربع اعلم ان تحقيق الكلام في هذا الباب ان يقال الذي يحتاج الشي اليه اما ان يكون جزءا من ماهيته او لا يكون اما الاول فاما ان يكون جزءا به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز فانه عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود واما ان يكون جزءا به يكون الشي واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز فان هذا الشكل حين حصل كان الكوز واجب الحصول واما المحتاج اليه الذي لا يكون جزءا من ماهية المحتاج فهو قسمان احدهما العلة الفاعلة مثل الرجل الذي يدخل الكوز في الوجود والثاني العلة الغائية وهي الغرض الذي لاجله يقصد الفاعل ادخال ذلك الفعل في الوجود وهو كون الكوز بحيث يصلح لان يشرب الماء منه واعلم ان الشيخ ذكر في الاشارات ان العلة الغائية علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه والله اعلم بالصواب

المسئلة الثانية في تقسيم كل واحد من هذه العلل الاربعة الى الاقسام الكثيرة قال الشيخ

كل واحد من ذلك اما قريب واما بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض

التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان كل واحد من العلل الاربع المذكورة يمكن اعتباره بحسب الاوجه الثمانية

المذكورة في هذا الكتاب وزاد في الشفاء اربعة اخرى وهي انها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فيكون المجموع اثني عشر وجها فلنعتبر هذه الاقسام اولا في العلة الفاعلة فنقول الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المفعول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والفاعل العام هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والفاعل الخاص وهو الخاص الذي لا ينفعل عنه الا شيء واحد كالدواء الذي يتناوله زيد فيؤثر في بدنه لا في بدن غيره واما الذي بالقوة فمثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي على الكتابة واما الذي بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعل فيه او سخنت واما الفاعل بالحقيقة والذات فكالطبيب اذا عالج والنار اذا سخنت وهو ان تكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلة بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف احدها ان يكون اثر هذا الفاعل في ازالة الضد فقط مثل السقمونيا فانه يزيل الصفراء فيحصل البرد فيكون السقمونيا مبردا بالعرض من هذا الوجه وثانيها ان يوجد مانع المؤثر عن اثره فالذي يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الاثر بالعرض مثل من ازال الدعامة حتى يهدم السقف فانه يقال انه هو الذي هدم السقف وثالثها مثل ان يقال الطبيب بني فانه بنى لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه بناء ورابعها ان يكون الفاعل بالطبع او الارادة متوجها الى غاية فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض

له ذلك لانه هابط بالطبع فلما القى ان دقع راس انسان فى مبسطه وقع ذلك
الحجر على تلك الراس بثقله لاجرم شجها واما الفاعل الكلى فهو مثل الطبيب
لهذا العلاج واما الجزئى فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج واما الفاعل
البسيط فانه يكون صدور الفعل عن قوة فاعله واحدة مثل الجذب والدفع
عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة واما المركب فانه يكون صدور الفعل
عن علة قوى اما متفقة النوع كعدة نفر يحركون سفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن
عن القوة الجاذبة والحساسة ولما ذكر الشيخ هذه المفاصل فى الشفا قال وقد
يمكنك ان تركب بعض هذه مع بعض قال ولنورد هذه الاعتبارات
اضافى المبدا المادى فالمادة القريبة مثل الاعضا للبدن والبعيدة مثل
الاخلاط بل الاركان والعام فهو مثل الخشب للسرير والكرسى ولغيرهما والخاص
فهو مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة قال وقد يكون
القريب ومن الخاص ومن يكون السبب المادى قريبا وعاما واما السبب
المادى بالقوة فهو مثل النطفة لبدن الانسان والخشب الغير المصنوع بالصناعة
لهذا الكرسى والسبب المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته
والسبب المادى بالذات فهو الذى لذاته المخصوصة تقبل صورة الشى
مثل الدهن للاشتعال والذى بالعرض كما يقال الما موضوع للهوادى
الحسيه مادة الماء الموضوعة للهوائية واما المادة الكلية فهى كالخشب لهذا
السرير والمادة الجزئية فكهذا الخشب لهذا السرير واما المادة البسيطة فهى
كالهيولى الاولى للاشيا كلها واما المركبة فكالاخلاط للبدن واما

الاولى فى الصور العامة
... والاصلح وى صال الجنس
... وكذا النوع

هذه الاعتبارات من جهة الصورة فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة
فمثل ذى الخاصة والجزئية واحدة وهى مثل حد الشى او فصله او خاصته
والصورة بالقوة فهى القوة مع العدم والصورة بالفعل فهى معروفة والصورة البسيطة
فمثل صورة النار والما فانها حقيقة واحدة ولم يكن حقيقتها من اجتماع
علة امور والصورة المركبة فهى مثل الصورة الحيوانية التى انما تحصل من اجتماع
علة امور واما اعتبار هذه المعانى من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة
للدوا او البعيدة فكالسعادة للدوا واما العامة فهى الغاية التى يكون غاية
لشى محلص مثل اسهال الصفرا فانه غاية لشرب الترنجبين وكشراب البنفسج
ايضا واما الخاصة فمثل لقا زيد صديقه فلانا واما الغاية بالفعل وبالقوة
فمثل الصورة بالفعل وبالقوة واما الغاية بالذات فهى المعنى الذى
يطلبها الحركة الطبيعية او الحركة الارادية لنفسها مثل الصحة للدوا واما
الغاية بالعرض فعلى اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجل نفسه مثل
دق الهاون لاجل شرب الدوا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها
اما يلزم الغاية فهو الاكل فان غايته التغوط وذلك لازم الغاية لا نفس
الغاية بل الغاية هى دفع الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة
فان الرياضة قد يستعقب حصول الجمال ولكن المقصود من الرياضة ليس
هو حصول الجمال واما الغاية الجزئية فكقبض زيد على فلان الغريم الذى
كان القبض عليه هو المقصود من السفر واما الغاية الكلية فكاقتصا
من الظالم مطلقا واما الغاية البسيطة فمثل الشبع للاكل والغاية المركبة

فهي مثل لبس الحرير لاجل الجمال ولقتل القمل وهذا في الحقيقة عاسان
فيه اهو الكلام في بيان هذه الاقسام وهذا الفصل من اوله الى مشغول اجزه
من كتاب الشفا قال الشيخ الطبيعة سبب على
انه مبدا لحركة ما هي فيه ومبدا السكون بالذات
لا بالعرض التفسير قال مولانا رضي الله عنه انا
في المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام في تعريف ماهية الطبيعة الا ان التعريف
المذكور في هذا الموضع هو المنقول عن الحكيم الكبير ارسطاطاليس فلعل
الشيخ انما اعاده لهذا السبب ولو انه ذكره في ذلك الموضع لكان اولى
واعلم ان ظاهر هذا الكلام يقتضي كون القوة الواحدة علة الحركة محلها
والسكون محلها وذلك باطل اما اولا فلان الجمع بينهما محال فالقوة الواحدة
كيف تكون موجبة لهما معا واما ثانيا فلان السكون عدم الحركة فكيف
يعقل كون العدمية المبدأ ابدا لعدم اثر والجواب عن الاول
انه لا يبعد كون الشيء الواحد موجبا لامرين متنافيين بحسب شرطين مختلفين
فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الغريب وتوجب
السكون بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الطبيعي والجواب
عن الثاني ان الجسم اذا سكن فهناك امران احدهما عدم تلك الحركة والاخر
استمراره في ذلك الحيز وحصوله فيه وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة امر ثبوتي
فانهم اجمعوا على ان الاين عبارة عن حصول الجسم في مكانه واتفقوا على
ان هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال في الجسم اذا عرفت هذا فنقول

ان اريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله اثر الطبيعة واما ان اريد
كونه مستقرا في ذلك الحيز فذاك يمكن جعله اثر الطبيعة ومعلولا لها واعلم
انك لما علمت في الفصل المتقدم ان العلة قد تكون علة بالذات وقد تكون علة
بالعرض لا جرم بين هاهنا ان الطبيعة في كونها موجبة للحركة والسكون
على الوجه الذي لخصناها موجبة بالذات لا بالعرض واعلم انه متى
صدق على الطبيعة انها مبدا بالذات لهذا الاثر فقد صدق عليها انها
ليست بالعرض كذلك فيشبه ان يكون قوله لا بالعرض كالتكرار الذي يذكر لاجل
التاكيد ونظيره قولهم في حد الماس انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت
لزم عنها قول آخر بالذات لا بالعرض قال الشيخ الحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهو كون
الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده ليكون فيه
التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه هذا
هو المصادرة الخامسة واعلم ان هذا البحث انما جعله من مبادي العلم
الطبيعي لان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن
واذا كان كذلك كان تصور الحركة والسكون جزءا من اجزاء موضوع هذا العلم
فلا جرم كان من المبادي ثم نقول الحكماء ذكروا في تعريف الحركة وجوها
التعريف الاول ان يقال اعلم ان الشيء اما ان يكون بالفعل
من كل الوجوه او بالقوة من كل الوجوه او بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه اخر اما الاول وهو الذي بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه

وتعالى فانه منزه عن شائبة القوة والامكان وضرب من الملائكة واما
الذي بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لانه في كونه بالقوة ليس بالقوة بل
بالفعل واما الذي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه لا يمتنع خروجه
الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة او على التدريج فالاول
يسمى كونا كما حدث وفساد الماء اذا بطل والثاني هو الحركة عبارة
عن خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج
او لا دفعة وطعن الحكيم في هذا التعريف فقال لا يمكن تعريف قولنا
يسيرا يسيرا وقولنا لا على التدريج الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة
فيلزم الدور وايضا قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن
المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور والجواب
ان بنا هذا السؤال على انه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة وذلك
بناء على ان الزمان مقدار للحركة وهو عندنا باطل على ما سياتي تقريره والدليل
على صحة ما قلناه ان تصور المدة وتصور الحاضر والماضي والمستقبل تصورات
بديهية غنية عن التعريف بدليل انه حاصل لكل العقلاء ولمن لم يعلم
شيئا من مباحث الحكماء فسقط السؤال الوارد على هذا الكلام ان يقول
الحدوث على سبيل التدريج غير معقول وذلك لانه اذا حصل تغير
فلا بد وان يكون قد حدث امر او زال امر والا فالحال عند التغير كما قبل
التغير فيلزم ان يقال انه لا تغير عند حصول التغير وذلك خلف محال اذا ثبت
هذا فلنفرض انه احدث امر فذلك الذي حدث هو غير ما سيحدث بعده

او غيره والاول باطل لان الذي حدث الآن فهو موجود الآن والذي
سيحدث بعد ذلك وما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين
ذلك لكان الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال فثبت ان
الذي حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك وان الذي حدث
الآن فقد حدث دفعة وان الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث منه
شيء البتة فثبت ان الحدوث على سبيل التدريج في الشيء الواحد محال ليس
في العقول **التعريف الثاني** للحركة ما ذكره الحكيم ارسطاطاليس
فقال الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتقريره ان الحركة
امر ممكن الحصول للجسم والشيء اذا كان ممكنا فاذا صار موجودا فقد كان الوجود
كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه
لا حقيقة لها الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احدهما
انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون هذا التادي تاديا اليه
والثاني ان ذلك التادي ما دام باقيا فانه بقي منه شيء بالقوة فان
المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك
فقد بقي في كونه متحركا امر بالقوة فثبت ان هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها
شيء بالقوة وبان لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل واما
سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحدة من هذين الوصفين فان الشيء اذا
كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو
لا يوجب ان يستعقب شيئا آخر وايضا فعند حصولها لا يبقى منها

شي بالقوة اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول
في مكان آخر ففيه امكانان امرين احدهما امكان حصوله في ذلك المكان
الآخر والثاني امكان التوجه اليه فهذان الامران اذا حصلا كانا
كمالين لكن التوجه اليه مقدم الى الوصول اليه والا لكان ذلك الوصول
دفعة لا على التدريج وقد فرضناه حاصلا على التدريج فثبت ان هذا التوجه
كمال اول للشي الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة تكون كمالا للجسم
لا من حيث انه جسم ولا من حيث انه انسان وانما هو كمال له من الجهة التي هو
باعتبارها كان بالقوة فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم
ان هذا البيان لطيف دقيق الا ان السؤال عليه قائم من وجوه الاول
ان هذا تعريف الشي بما هو اخفى منه لان كل عاقل يدرك ببديهة عقله
المعرفة من كون الشيء متحركا وساكنا والامور التي ذكروها لا يتصورها الا الاذكيا
من الناس وتعريف الواضح بالخفي مستنكر في المنطق الثاني انه لا يمكنكم بان
كون الحركة كمالا اولا الا اذا سلم ان هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون
يسيرا يسيرا فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بان الشي قد يحدث
يسيرا يسيرا فان كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على تصور اصل
الحركة على ما نص له اصحاب هذا الحكم فقد فسد هذا التعريف وان لم يتوقف
عليه فحينئذ يكون تعريف الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا اولى
والثالث ان الجسم حال كونه متحركا هل هو في المكان ام لا فان لم يكن في
المكان مع انه جسم متحيز فذلك محال وان كان في المكان فهل هو في المكان

الذي انتقل عنه او في مكان آخر فان كان الاول فهو بعد لم يتحرك وان
كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان كان حاصلا
في مكان آخر فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية
في احيان متلاصقة وحينئذ لا يكون الحركة كمالا اولا بل هي كمال ثان بل هو غير
ذلك الذي سميتموه بالكمال الثاني ولا يبقى لهذا الذي سميتموه بالكمال الاول معقول
وحصول البتة **التعريف الثالث** للحركة ما ذكره الامام افلاطون
الالهي وهو ان الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة ومعناه كون الجسم بحيث
لا يفرض آن من الآنات الا وحاله في ذلك الآن مخالف حاله قبل ذلك
التعريف الرابع للحركة ما ذكره فيثاغورس وهو ان الحركة عبارة عن
الغيرية وهذا اقرب مما ذكره افلاطون لانه اذا كان حاله في كل آن يفرض مخالفا
لحاله قبل ذلك الآن كانت هذه الاحوال المتعاقبة المتوالية امورا متغايرة
فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية
والمقصود من الكل واحد **التعريف الخامس** للحركة ما ذكره
المتأخرون وهو انها عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني وتقرير هذا
الكلام سياتي عن قريب على سبيل الاستقصاء **قال الشيخ**
سواء كان تلك الحالة اينا او كيفا او كما او وضعا
كالشي يكون على وضع في مكانه لم يكن قبله ولا بعده
فيه ولا تفارق كليته مكانه **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه لما ذكر حد الحركة وحقيقتها شرع في هذا الفصل

ان الحركة لا تقع الا في هذه المقولات الاربع وهي الاين والكيف والكم والوضع
فها هنا نفتقر الى بيان امرين احدهما ان هذه المقولات الاربع قابلة للحركة
والثاني ان ما سواها غير قابل للحركة اما المقام الاول ففيه مسائل اربعة

المسألة الاولى في تقرير الحركة في الاين وهي المسماة بالنقلة اعلم
ان الجسم اذا حصل في حيز فكونه في ذلك الحيز لا يقبل التفاوت وذلك لانه
اما ان يكون فيه واسطة حاصلا فيه واما ان لا يكون حاصلا فيه وليس بين حصوله
فيه ولا حصوله فيه واسطة لا يقال انه اذا خرج عنه بعضه وبقي فيه بعضه كان ذلك
واسطة لانا نقول هو عبارة عن مجموعه فاذا لم يبق في ذلك الحيز بعضه فمجموع
ذلك المتمكن ما بقي في ذلك المكان كما كان فثبت انه لا واسطة بين هذين
القسمين البتة واذا ثبت هذا وجب ان يكون حدوث هذا الحصول وحدوث
هذا اللاحصول دفعة ولا يمكن ان يكون ذلك على سبيل التدريج البتة واذا عرف
هذا فنقول الجسم ما دام يكون حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يكون متحركا فاذا صار
لا حاصلا فيه فحصول هذا اللاحصول انما يكون دفعة في الآن الذي هو اول اللا
حصول انما يكون دفعة في الآن الذي هو اول اللاحصول لا بد وان يكون قد حصل
في حيز آخر ثم الكلام فيه كما في الاول وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان الحركة عبارة
عن حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة وهذا هو المراد من قولنا الحركة
عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني فهذا كلام معقول مفهوم الا انه يتوجه
عليه سؤالان الاول ان الحصول الجسم في الحيز الثاني يباينه الحركة
ويقطعها وانما الحركة هو انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني والسؤال

الثاني هو انه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة وكل واحد
منها لا يقبل القسمة فحينئذ تكون الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل
القسمة ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم مركبا من اجزاء كل واحد منها
لا يقبل القسمة وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد **الجواب**
عن السؤال الاول انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذي
ذكرناه وهو انه كان حاصلا في الحيز الاول ثم صار حاصلا في الحيز الثاني وليس
بين هذين الحصولين في هذين الحيزين متوسط البتة وما ذكرتموه من ان الا
نتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني مغاير للحصول في الحيز الثاني فهو
عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل وذلك مما لا يلتفت اليه لانه حال
كونه متحركا هل هو حاصل في الحيز ام لا فان لم يكن حاصلا في حيز البتة مع
كونه متحيزا او حجما فهذا اعجب وان حصل في حيز غير معين او في حيز معين
والاول باطل لان ما لا تعين له في نفسه فهو غير موجود وما لا يكون موجودا
امتنع حصول الجسم فيه فثبت انه حال كونه متحركا لا بد وان يكون حاصلا في
حيز معين وذلك يبطل قولهم انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا في الحيز
ولهذا السبب قال المحققون الخروج عن الحيز الاول عين الدخول
في الحيز الثاني واما الجواب عن السؤال الثاني وهو انه متى كانت
الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة وجب ان يكون القول بالجوهر الفرد حقا
فهذا كلام حق لا دافع له

اعلم ان قولنا الكم يقبل الزيادة والنقصان يدل على ان الكمية عرض قائم

بالجوهر وقد عرفت في باب قاطيغورياس ان ذلك باطل واما الآن فانا نسلم هذا
الاصل وننظر في هذا الفرع قالوا الحركة في الكم تقع على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف
والثاني النمو والذبول واما النوع الاول وهو التخلخل والتكاثف فقالوا المراد
من التخلخل هو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه من الخارج شيء ومن غير ان يحدث
في داخله شيء من الفرج والتكاثف هو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه
شيء ومن غير ان يحدث في باطنه شيء من الانكسار واحتجوا على صحة
هذا المذاهب بامرين الاول قالوا انه ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك
المحل من حيث هو هو لا مقدار له ولا حجمية واذا كان كذلك كانت نسبة ذلك
ذلك المحل الى جميع المقادير على السوية وكما يقبل القدر الكبير وجب ان يكون هو
بعينه قابلا للمقدار الصغير وبالعكس ولقائل ان يقول لا اسلم ان المقدار
حال في محل وقد دللنا على ذلك فيما سبق ابطالها سلمنا ذلك لكن لا يلزم
من هذا القدر صحة مطلوبكم وذلك لان مقدار الفلك المحيط حال في هيولى لا
مقدار لها في حد ذاتها مع ان تواردت المقادير المختلفة على الفلك ممتنع فكذا ها هنا
الثاني قالوا الماء اذا سخن في الآنية المسدودة الراس فانها تنشق وما ذلك الا ل
مقدار الماء الذي كان في داخل الانية فانشقت الآنية ولقائل ان يقول
لم قلت ان السبب ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون السبب فيه شيء آخر مجهول عندنا او عندكم
او نقول لم لا يجوز ان يقال الاجزاء النارية والهوائية تتداخل في جرم الماء
فازداد جرم الماء لهذا السبب فلهذا المعنى انشقت الآنية او نقول لم لا يجوز
ان يقال الاجزاء المائية لما سخنت تصاعدت وذهب كل جزء منها الى جانب

آخر فلما توى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية ثم نقول الذي يدل على فساد
هذا المذهب وجوه **الحجة الاولى** انا بينا انه يمتنع ان يكون المقدار حالا
في محل بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص **الحجة
الثانية** ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة لما كانت على السوية كان
بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا مساويا والممكن المساوي لا يكون دائما ولا
يكون اكثريا فيلزم ان يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير اكثري
الحجة الثالثة الآنية اذا كانت ضيقة الراس ثم مصصناها وبالغنا
في المص فانها ربما انكسرت الى داخل وفي مذهبكم انها انما انكسرت لان بالمص
خرج بعض ما كان فيه من الهواء الى ان صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء
ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكنا لوجب ان لا تنكسر القارورة البتة
لانا اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء فالقدر الباقي ينبسط ويصير داخل
القارورة بذلك المنبسط مملوا اما اذا مصصنا مرة اخرى ذلك المنبسط صارت
البقية منبسطة مرة اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة فوجب ان
لا تنكسر القارورة البتة **الحجة الرابعة** ان الجسم اذا ازداد مقداره فاما ان نعلم
ان القدر الزائد ذات قائمة بالنفس فالقول بان الزائد مجرد الصفة مكابرة
في البديهيات واما النوع الثاني من الحركة في الكم وهو النمو والذبول فهاهنا قد
سلموا ان النمو لا يحصل الا اذا اتصلت الاجزاء الغذائية بالمغتذي وان
الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الاجزاء عنه وان كان المراد من
هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال فهذا معقول وان كان المراد

غيره فهو غير معلوم

اعلم ان الحركة في الكيف هو مثل ان يظهر الضوء الضعيف في الصبح لا يزال يزداد ويقوى الى ان يظهر الضوء الكامل ومثل ان يأخذ الحصرم من الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا الى ان يحصل الحلاوة الكاملة واعلم ان هذا وان كان كما قالوه في ظاهر الامر الا انه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو في نفسه لا يقبل الاشد والاضعف وبرهانه وهو ان الضوء اذا ازداد فهل حصل عند الازدياد شيء او لم يحصل فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد هنا خلف وان حصل امر زائد فهذا الذي حصل الآن هو عين ما كان حاصلا قبل ذلك او غيره والاول محال لان الذي حدث الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والذي كان موجودا قبل ذلك كان حاصلا قبل ذلك فلو كان هذا الذي حدث الآن عين ما كان حاصلا قبل ذلك لزم ان يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا قبل ذلك وهذا محال وان كان هذا الذي حدث الآن شيء مغاير لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذي حدث الآن له ماهية مخصوصة والذي كان حاصلا قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصة فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا فثبت ان هذا الذي يظن به في الظاهر انه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا فان معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في آنات متعاقبة وذلك ايضا يوجب القول بالجوهر الفرد

قد ذكرنا ان الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب ما بين الاجزاء الحاصلة فيه

من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب اذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الاجزاء الكثيرة فيه وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الاجزاء وايضا يكون لكل واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الامور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين اجزائها فانها لا تبطل لما ثبت ان الحركة على الفلك محال واما النسب الحاصلة بين اجزائها وبين الامور الخارجة عنها فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين واذا حصل التبدل في العلة فقد حصل التبدل في المعلول فهذا هو اثبات الحركة في الوضع واذ قد لخصنا الكلام في هذه المباحث **فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب** اما قوله الحركة التي من كم الى كم تسمى حركة نمو او تخلخل ان كانت الى زيادة وتسمى حركة ذبول او تكاثف ان كانت الى نقصان فاعلم ان عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان فالزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو وطريق الحصر ان يقال اذا ازداد الكم فاما ان يكون بسبب انضمام شيء من الخارج اليه وهو حركة النمو او لا بهذا السبب وهو حركة التخلخل وايضا انتقاص الكم اما ان يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول او لا بهذا السبب وهو التكاثف اما قوله والحركة التي من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض فاعلم انا قد تكلمنا في وقوع الحركة في الكيف وههنا دقيقة لا بد من الوقوف عليها وهو ان السواد والبياض عندكم غير والاسوداد والابيضاض غير

فالسواد والبياض من مقولة الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركة فان
الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد بعد ان لم يكن كذلك
فهذه الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد واتصاف الجسم بالسواد يكون
امرا مغايرا لنفس السواد فهذا هو المراد من قوله مثل الاسوداد والابيضاض
واما قوله والحركة التي من اين الى اين يسمى نقلة فهذا منه اشارة الى ان
هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول في الان الثاني بل هو عبارة عن الانتقال
من الان الاول الى الان الثاني وقد علمت ما في هذا المقام من الصعوبة
واما قوله والحركة الوضعية هي التي من وضع الى وضع والجسم في مكانه الواحد
مثل الاستدارة على نفسه فهذا منه اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية

في بيان ان التغير الذي يكون دفعة لا يسمى حركة

قال الشيخ وكل تغير دفعة فانه لا يسمى حركة

التفسير قال مولانا رضي الله عنه قد ذكرنا ان خروج الشيء من القوة
الى الفعل على قسمين ما يكون دفعة وما يكون بالتدريج والاول يسمى كونا او حدوثا
وفسادا او عدما والثاني هو المسمى بالحركة وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات والله اعلم

في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك

قال الشيخ كل حركة تصدر عن محرك في متحرك
فهي بالقياس الى ما فيه تحرك وبالقياس الى ما عنه
تحريك التفسير قال رضي الله عنه ظاهر هذا الكلام
مشعر بان الحركة اذا اخذت بالقياس الى المحرك فهو تحريك واذا اخذت

بالقياس الى المتحرك فهو التحرك وهذا الكلام باطل والشيخ نقل هذا المذهب
في الفصل الاول من المقالة الثانية من السماع الطبيعي من كتاب الشفاء عن
قوم ثم بالغ في ابطاله فلا ادري كيف اختاره في هذا الكتاب قال
في الشفاء ثم من المشهور ان الحركة والتحرك والتحريك شيء واحد فاذا اخذت
الحركة باعتبار نفسها كانت حركة واذا اخذت بالقياس الى ما فيه سميت
تحركا واذا اخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا ثم انه بالغ في ابطال
هذا الكلام واطنب واما اقول الذي يدل على فساد هذا المذهب
ان التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا في وجود الحركة ومؤثرية الشيء
في وجود الحركة مغاير لنفس الحركة ويدل عليه وجوه الاول
ان مؤثرية الشيء في شيء آخر صفة للمؤثر وذلك الاثر قد لا يكون صفة للمؤثر والثاني
انه يصح تعقل ذات الاثر مع الشك في ان ذلك المؤثر هل اثر فيه ام لا والمعلوم
غير المشكوك والثالث ان مؤثرية الشيء في الشيء نسبة مخصوصة
بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما
والرابع ان المؤثرية في السواد والمؤثرية في البياض والمؤثرية في الجوهر
متساوية في كون الكل مؤثرية وخصوص كون الاثر سوادا او بياضا
وجوهرا غير مشترك فيه فالمؤثرية مغايرة للاثر فثبت ان الحركة غير التحريك
وهذا الدليل بعينه يظهر ان الحركة غير التحرك وهو قبول الحركة واعلم
ان هذه المسئلة صعبة ايضا وحاصلها يرجع الى كون المؤثر مؤثرا في الاثر وكون
القابل قابلا للاثر هل هو نفس ذلك الاثر ولنا فيه ابحاث طويلة والذي

ذكرناه كافي في هذا المختصر ... اقسام الحركات

قال الشيخ كل محرك لمتحرك فاما ان يكون قوة في جسم واما ان يكون شيئا خارجا ويحرك بحركته في نفسه مثل الذي يحرك بالمماسة ويسمى المحركون والمتحركون وكل ينتهي الى محرك غير متحرك لاستحالة توالي اجسام متحركة تتحرك بعضها الى بعض الى ما لا نهاية له

التفسير قال رضي الله عنه هذا الفصل شديد الالتباس عندي وملخصه بحسب الممكن ان يقال كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما ان يكون قوة موجودة فيه واما ان يكون مباينا عنه ثم هذا المباين اما ان يحرك غيره بان يتحرك اولا في نفسه ثم يحرك ذلك المتحرك مثاله انا اذا اردنا ان نحرك جسما باليد فانا نحرك اليد اولا ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم واما ان يكون هذا المباين يحرك لا بان يتحرك في نفسه فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلثة اما القسم الاول فالشيخ لم يتعرض له البتة واما القسم الثاني فقد قال فيه ان هذه الاشيا التي يحرك اولا ثم يحرك غيرها فانها لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك والا لزم القول باثبات اجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول لا يلزم من فساد القسم الثاني تعين القسم الثالث وذلك لان الاقسام المذكورة ثلثة فلا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث لاحتمال صدق القسم الثاني نفي الحق اما القسم الاول او الثالث وذلك لان الاقسام

المذكورة ثلثة فلا يلزم من فساد الواحد تعين الثالث لان يكون حقا وان ضعف انه صح هذا الكلام الا انه لم يظهر عندي ان الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير اي المطالب فهذا الكلام عقلا مهملا في بيان سابق لا ابعاد

قال الشيخ لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من الابعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية وذلك لان كل غير متناه يمكن ان نفرض في داخله حدود نفرض البعد منه في بعض الجهات حدا اخر فاذا اتوهمنا البعد ايصل بين الحدين مجازا الى غير النهاية لم يخل اما ان يكون ما يبتدئ من الحد الثاني لو اطبق في الوهم على ما يبتدئ من الحد الاول الحادا او يساواه ولم يفضل احدهما على الاخر او فضل وكل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه ليس بانقص ولا ازيد منه وكل ما هو مساو لما عن الحد الثاني فهو انقص مما هو مساو لما عن الحد الاول فيكون ما هو مساوي انقص وهذا خلف وان فضل فهو متناه في خلافه فلا وكذلك القول في الاعداد التي لها ترتيب في الطبع بل من الامور التي لا نهاية لها في العدم ولها قوة وجود وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيا

الامور التي لا نهاية لها ... العلم ...

والانفصال متناه ... فلا ... الانفصال ... متناه ... بعد ...

التفسير قال مولانا رضي الله عنه احتج الشيخ على تناهي الابعاد في هذا الكتاب بدليلين **الاول** هذا الذي نقلناه وتقريره انا نفرض خطاً لا نهاية له ولنفرض فيه مقطعاً فهو من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له خط ولنضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبراً آخر فهو مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط آخر ولا شك ان هذا الثاني اوفر من الاول بهذا الشبر ثم لنطبق الناقص على الزائد من هذا الطرف المتناهي فان لم يظهر الفضل من الطرف الآخر لزم ان يكون الزائد مساوياً للناقص وهو محال وان ظهر الفضل فقد انقطع الناقص فيكون متناهياً والزائد زاد عليه بشبر وهو متناهٍ والمتناهي مع المتناهي متناهٍ فيلزم ان يكون الكل متناهياً هذا تمام هذا البرهان فان قيل السؤال على هذا الكلام من وجوه **الاول** ان تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين احدهما ان يجذب الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص لكن الجذب والدفع لا يعقلان الا اذا كان الجانب المجذوب عنه او المدفوع اليه متناهياً لانه على تقدير ان يكون غير متناهٍ ليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه او يجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب او الدفع وثبت انهما لا يعقلان الا في الخط المتناهي فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان المفروض متناهياً فلو اثبتنا كون الخط متناهياً بواسطة هذا التطبيق لزم الدور وانه فاسد **السوال الثاني** مذهب الفلاسفة ان النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لا نهاية لها مع ان دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها فان جملة النفوس التي كانت موجودة

قبل هذا اليوم بسنة اقل عدداً من جملة النفوس التي هي موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد الذي حدث من النفوس في هذه السنة وحينئذ نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد الجملة الزائدة كان الزائد مساوياً للناقص هذا خلف وان كان اقل لزم ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهياً والفضلة متناهية مع انها عند الحكماء غير متناهية العدد **السوال الثالث** الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل اقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الازل بمقدار ما من زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يجري تلك الحجة فيها فيلزم ان يكون للحوادث اول وذلك غير مقبول عند القوم **السوال الرابع** ان استمرار وجود الله تعالى من الازل الى هذا الزمان الذي نحن فيه ازيد من استمرار وجوده من الازل الى زمان الطوفان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يجري الحجة المذكورة فيه وذلك يوجب ان يحصل لدوام وجود الله اول وبداية تعالى الله عنه **السوال الخامس** ان تضعيف الالف مراراً لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مراراً لا نهاية لها وما كان اقل من غيره فهو متناهٍ فيلزم ان يكون غير المتناهي متناهياً هذا خلف **السوال السادس** المدة التي انقضت من الازل الى زمان الطوفان اقل من المدة المنقضية من الازل الى هذا الزمان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يمكن فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يكون للمدة من الازل الى الآن اول فيكون الازل له اول هذا خلف لان المدة والزمان لها اول عندنا لانا

نقول لا شك ان الباري متقدم على العالم تقدما لا اول له وذلك التقدم
ليس الا بالمدة لانا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود وحينئذ يعود السؤال فان
قالوا عندنا الباري تعالى متقدم على العالم لا بالمدة الموجودة بل بالمدة المقدرة
فنقول هذا الكلام فاسد وبتقدير صحته فالسؤال الذي ذكرناه باق
اما الاول فلان الباري تعالى لما كان متقدما على وجود العالم كان امتداد
وجود الباري حاصلا قبل حصول العالم فكان امتداد عدم العالم حاصلا
قبل وجود العالم وكان هذا الامتداد محققا لا مقدرا واما انه بتقدير
صحته فالسؤال باق وذلك لان السؤال الذي ذكرناه يوجب ان يكون لتلك المدة
المقدرة اول وحينئذ يلزم حدوث ذات الله وانه محال **السؤال السابع** صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو كان لذلك الصحة
اول لكان الحاصل قبل ذلك الاول هو الامتناع الذاتي فيلزم
ان يقال العالم انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال
ثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث ثم نقول صحة حدوث
الحوادث من الازل الى وقت الطوفان اقل من صحتها من الازل الى
هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يوجد
فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يكون لصحة حدوث الحوادث اول مع انا بينا
ان ذلك محال **السؤال الثامن** لنفرض جملة متناهية من الاشياء
فنقول جملة معلومات الله تعالى بدون هذه الجملة المتناهية اقل من جملة
معلوماته مع هذه الجملة المتناهية والناقص متناه والفضلة متناهية فجملة معلومات

الله متناهية وهذا باطل بالاتفاق من المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين
فان معلومات الله تعالى غير متناهية واما عند الفلاسفة فان الماهية النوعية معلومة
لله تعالى مع انها غير متناهية فان احد اقسام الماهيات الطبايع النوعية
العددية وهي غير متناهية **السؤال التاسع** معلومات الله تعالى اقل
من مقدوراته مع انهما لا نهاية لكل واحد منهما **السؤال العاشر**
صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الابد الذي لا اخر له
اقل من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الابد الذي لا اخر له ونجد فيه
طريقة التطبيق فيلزم اثبات آخر لهذه الجملة وذلك محال لانه لا يقول به احد
ولانه يلزم ان ينقلب الشيء عند حصول ذلك المقطع من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي وهو محال **السؤال الحادي عشر**
لنأخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات جملة واحدة
ولنأخذ من العاشر الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات ايضا جملة اخرى
ونقابل المرتبة الاولى من هذه الجملة بالمرتبة الاولى من تلك الجملة والثانية
من هذه بالثانية من تلك هكذا على الترتيب فان لم يظهر الفضلة كان
الزائد مساويا للناقص وان ظهر لزم التناهي في آخر المراتب فيلزم ان
يكون للعدد في جانب الزيادة نهاية وذلك محال في بديهة العقل
السؤال الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الامور النسبية ثم نقول لا شك ان مجموع
هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها اقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط

سقاط فوجب ان يكون مجموع هذه النسب متناهية مع انها غير متناهية هذا
خلف **والجواب** **اما السؤال الاول** فجوابه ان نقول
لا حاجة في التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا في الدليل على
التطبيق بحسب المراتب وبيانه انا نقابل الشبر الاول من الجملة الزائدة بالشبر
الاول من الجملة الناقصة والشبر الثاني من تلك الجملة بالشبر الثاني من هذه
الجملة والمراد من هذا التقابل هو انه كما ان ذلك الشبر هو الشبر الاول من تلك
الجملة فكذلك هذا الشبر هو الشبر الاول من هذه الجملة اذا **عرفت** هذا فمعقول
مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر ومعلوم ان هذا لا يحتاج في ثبوته الى
الجر ولا الى الدفع وحينئذ **نقول** اما ان يحصل في مقابلة كل مرتبة من
المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة مرتبة تساويها في الجملة الناقصة او لا يكون كذلك
فان كان الاول لزم كون الزائد مساويا للناقص وان كان **الثاني** فحينئذ
تصير الجملة الناقصة متناهية والفضلة ايضا متناهية فتكون الجملة متناهية لا
محالة **ولقائل** ان يقول انا اذا اخذنا مراتب الاعداد من الواحد الى ما لا
نهاية له في طرف الزيادة جملة واذا اخذنا مراتب الاعداد من العاشر الى ما لا
نهاية له في طرف الزيادة جملة اخرى ثم **قابلنا** الاول من هذا بالاول
من ذلك والثاني من هذا بالثاني من ذاك فعلى هذا التقدير يلزمكم القول
بكون الاعداد متناهية في طرف الزيادة وان هذا محال **والجواب** ان نجيب
فنقول الفرق بين البابين ان ههنا الاجسام التي لا نهاية لها لما كانت موجودة
كانت الاشبار التي لا نهاية لها موجودة فحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب

في نفس الامر بخلاف مراتب الاعداد فانه لا وجود لها في الخارج وذلك ظاهر
ولا في الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل
واذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير المتناهية في الاعداد لا جرم لا يحصل
التطبيق فيها في نفس الامر فلم يلزم تناهيها فظهر الفرق **واما السؤال
الثاني** وهو المعارضة بالنفوس الناطقة فجوابه ان الحكماء قالوا كل ما له
ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول ما لا نهاية له فيه محال وكل ما لا يكون
كذلك فدخول ما لا نهاية له فيه غير ممتنع والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب
لا في الطبع ولا في الوضع فظهر الفرق **قال** بعض المتكلمين هذا الجواب
في غاية الضعف لان هذا الدليل مداره على حرف واحد وهو ان الجملة الناقصة
الناقصة ينقطع حال ما يكون الجملة الزائدة باقية وذلك يقتضي كون الجملة الناقصة
متناهية والفضلة ايضا متناهية فوجب ان يكون الجملة متناهية وهذا الحرف
قائم سواء كان لتلك الجملة ترتيب في الطبع كما في العلل او في الوضع كما
في الابعاد او لا في الطبع ولا في الوضع كما في النفوس واذا كان وجه
الدليل قائما في الكل كان الضبط الذي ذكروه عبثا ضايعا هذا
منتهى ما وصل الثاني هذا المقام **قال مولانا** محيي الحق مصنف
الكتاب رضي الله عنه هذا الضابط الذي ذكره الحكماء معتبر حكما وتقريره
انه لما انطبق الشبر الاول من الجملة الزائدة على الشبر الاول من الجملة الناقصة
استحال ان ينطبق الشبر الثاني من الجملة الزائدة على الشبر الاول من الجملة
الناقصة لانه لما قابل الاول بالاول وجب ان يقابل الثاني بالثاني حتى يكون

السطوح بحسب مراتب الاعداد حاصلا واذا كان الامر كذلك وجب انتهاء
الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم وذلك يوجب كونها متناهية فهذا تقرير
هذه الحجة في العدد الذي له ترتب في الوضع واما العدد الذي
له ترتب في الطبع فكذلك ايضا لان المعلول الاخر من الجملة الزائدة مقابل
بالمعلول الاخر من الجملة الناقصة والثاني بالثاني والثالث بالثالث وان كان
الامر كذلك فلابد من الانتهاء الى واحد حاصل في الجملة الزائدة لا يوجد
في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك يوجب الانتهاء واما الكثرة
التي لا يحصل فيها ترتب لا في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل
فيه لانا اذا قلنا هذه الجملة انقص من تلك الاخرى وكل ما كان انقص من
غيره فهو متناه ان عنينا بكونها متناهية انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها
فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو انها انقص من غيرها وحينئذ يصير الاكبر
عين الاوسط في هذا القياس وان عنينا بذلك وجوب انتهائها الناقص
الى مرتبة لا يبقى وراءها غيرها فهذا انما يعقل فيما له ترتب في الوضع او في
الطبع فاما اذا لم يكن كذلك لم يحصل فيه هذا المعنى وان اردنا به معنى ثالثا فذلك
غير معقول فثبت ان هذا البرهان انما يتم في العدد الذي يكون له ترتب
في الوضع او في الطبع اما اذا لم يكن كذلك فانه لا يجري فيه هذا الكلام
اما السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية فجوابه
ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية
او مجموعها الاول يوجب تناهي كل واحد من تلك الحوادث ونحن نقول

والله
به محال لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا لان العدم المحض
لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث لا وجود له البتة لا في الخارج ولا
في الذهن اما في الخارج فان الموجود في الخارج ابدا ليس الا الواحد واما
في الذهن فلاجل ان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فثبت ان
مجموع الحوادث معدوم محض وثبت ان المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة
والنقصان وهذا بخلاف الابعاد فان جميع اجزائها موجودة وبخلاف العلل فانه
ثبت ان العلة يجب ان تكون حاصلة حال حصول المعلول فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلو
لات لا نهاية لها فكان الكل موجودا دفعة واحدة فكان يصح الحكم على ذلك المجموع
بالزيادة والنقصان وظهر الفرق **واما السؤال الرابع** وهو المعارضة
باستمرار وجود الله تعالى فجوابه ان استمرار وجود الله من الازل الى الابد
ليس معناه اعدادا متوالية متعاقبة بل هي شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف
الاجسام فان كل جزء منها مغاير للجزء الآخر **واما السؤال الخامس**
وهو تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها
فجوابه ان هذه الاعداد لا وجود لها لا في الخارج ولا في الذهن انما الحاصل
في العقل اضافة معنى اللانهاية الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة
معنى الى معنى بخلاف الاجسام والعلل فانها موجودة في الخارج **واما**
السؤال السادس وهو المدة المنقضية من الازل فجوابها ما تقدم
من ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ان كان كل واحد من اجزائها فهو مسلم
فلا يضرنا لان كل واحد منها متناه وان كان مجموعها فذلك محال لانه لا وجود

لذلك المجموع **واما السوال السابع** وهو صحة حدوث الحوادث
من الازل الى الان فجوابه عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية **واما**
السوال الثامن وهو المعلومات التي لا نهاية لها فجوابه ان العلم واحد
انما التعدد في المتعلقات والنسب والاضافات وقد ثبت انه لا وجود لها في
الاعيان وهذا هو الجواب بعينه عن سوال المعلومات والمقدورات بتمامه
واما السوال العاشر وهو صحة حدوث الحوادث الى لا اخر له فجوابه
ان الصحة المستقبلة لا وجود لها في الحال لا بحسب الاحاد ولا بحسب المجموع بخلاف
العلل والاجسام **واما السوال الحادي عشر والثاني عشر** وهو
سوال مراتب الاعداد ومراتب الاضافات فجوابه ان هذه النسب والا
ضافات لا وجود لها في الاعيان فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف
العلل والابعاد فانها موجودة فظهر الفرق فهذا ما امكن ان يقال في تقرير هذه الحجة
والله اعلم بالحقائق والاسرار **ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب**
اما قوله انه لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من الابعاد ولا خلا ولا ملا
ولا عدد له ترتيب في الطبع موجودا بالفعل فاعلم ان من الناس من اثبت
اجساما غير متناهية واما جمهور المتكلمين فقد اتفقوا على امتناع ذلك الا انهم
اتفقوا على انه لا نهاية للاحياز الخالية خارج العالم وهذا البرهان كما يبطل
القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلا لا نهاية له على ما خرج
الشيخ به هاهنا والعجب من المتكلمين ان الخلق منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهي
الاجسام ثم يثبتون احيازا خالية خارج العالم ولا يعلمون ان هذا الدليل كما يبطل

القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلا لا نهاية له واعلم
ان اعتقاد المتكلمين في الفرق بين البابين على حرف واحد وهو انهم يقولون الا
جسام ذوات موجودة فيصح وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان اما
الاحياز الخالية فانها نفي محض وعدم صرف فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة
والنقصان واعلم ان هذا الفرق ضعيف من وجوه **الاول**
انا لا نسلم ان هذه الاحياز الخالية عدم محض ونفي صرف وذلك لانهم يصفون
ذلك الاحياز الخالية بصفات كثيرة وهي صفات وجودية ويدل عليه وجوه
الاول انهم يقولون ان العالم حصل في حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز
الى ذلك الاحياز الخالية ولولا ان كل واحد من تلك الاحياز امر متميز
في نفسه عن الحيز الاخر والا لكان هذا الكلام محالا والثاني انهم يصفون
هذه الخلا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار فان البعد الذي بين طرفي الطاس
اصغر مما بين جداري الصفة وذلك اصغر مما بين جداري المدينة وذلك
اصغر مما بين السما والارض وذلك اصغر من الخلا الذي لا نهاية له والذي يكون موصوفا
بالكبر والصغر والمساحة والتقدير فانه لا يكون عدما محضا ونفيا صرفا والثالث انهم يدعون
الضرورة بان الاحياز الفوقانية مغايرة للاحياز التحتانية وكذا القول في اليمين
واليسار والقدام والخلف والعدم المحض والنفي الصرف لا يحصل فيه هذا
الامتياز والرابع وهو ان هذه الاحياز مشار اليها بالحس ومقصود اليها بالحركة
فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز واحد ذينك الحيزين مطلوب والاخر مهروب
وذلك ينافي العدم المحض فالحس كيف يشير الى العدم الصرف فثبت

بهذه الوجوه ان للخلاء الصرف ابعاد موجودة واذا ثبت هذا ابطل الفرق الذي
ذكرناه وجرى الدليل المذكور في تناهي الخلاء

الوجه الثاني

في بيان ان الفرق الذي ذكره المتكلمون فاسد هو ان يقول هب ان الخلاء عدم
محض لكنكم مع ذلك تصفونه بانه غير متناه وبالصغر والكبر وتحكمون عليه
بالمساحة والتقدير وتشيرون اليه بالحس فنقول ان كونهما معدومين لما
لم يمنع من وصفهما بهذه الاوصاف فكذلك كونها معدومة وجب ان لا يمنع
من وصفها بصحة التطبيق بحسب المراتب واذا كان الامر كذلك فحينئذ يجري
هذا الدليل فيه فثبت ان الذي ذكره المتكلمون من الفرق بين الخلاء وبين
الملاء فاسد اما قوله ولا عدد له ترتيب في الطبع فاعلم ان الاجسام
والابعاد امور يحصل فيها ترتيب في الوضع اما العدد الذي يحصل فيه ترتيب
في الطبع فهو اشارة الى العلل والمعلولات ونحن قد بينا ان هذا الدليل
انما يتم في هذين الموضعين فاما العدد الذي لا يحصل فيه ترتيب لا في الوضع
ولا في الطبع فهذا الدليل لا يجري فيه واما قوله انه لا يجوز ان يكون ذلك
موجودا بالفعل فالمراد ان البرهان المذكور انما يجري في اعداد موجودة بالفعل
فاما ما لا يكون كذلك فهذا الدليل لا يجري فيه وهو الاحتراز عن الحركات
الماضية والمدة الماضية والمدة المستقبلة ومراتب المضعفات ومراتب الاعداد
بالجملة فكل الامور التي اوردناها في السؤال واجبنا عنها بانها امور غير موجودة
في الاعيان ثم ان الشيخ ابتدأ بذكر البرهان فقال ان كل غير متناه فيمكن ان
يفرض في داخله حد ويفرض ابعد منه في بعض الجهات حد آخر فاذا توهمنا

بعدا يتصل من الحدين محاذيا الى غير النهاية لم يخل اما ان يكون ما ابتدأ من
الحد الثاني لو اطبق على ما ابتدأ من الحد الاول لحاذاه وساواه ولم يفضل احدهما
على الآخر او يفضل واعلم ان هذا الكلام ظاهر وذلك لان الخط الذي
لا نهاية له اما من الطرفين معا او من احد الطرفين فرضه فانه يمكننا ان نفرض فيه
نقطة فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطا ونضم اليه من هذا
الطرف المتناهي شبرا آخر فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية
له خطا آخر فاذا اطبقنا في الوهم بين هذين الطرفين في الوهم فاما ان يمتد
الى ما لا نهاية له من غير ان يظهر التفاوت بينهما اصلا او مع انه يظهر التفاوت
والقسم الاول باطل والا لزم كون الزائد مساويا للناقص وهو محال وهذا القدر
من البيان كاف في ابطال هذا القسم الا ان الشيخ بالغ في ابطال هذا القسم
فقال كل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه وليس بانقص ولا ازيد فلو
كان المأخوذ من الحد الثاني منطبقا على المأخوذ من الحد الاول من
غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ولا نقصان لكن المأخوذ من
الحد الثاني كان انقص من المأخوذ عن الحد الاول فيلزم ان يكون المساوي
للشيء انقص منه وذلك محال واما قوله بل الامور التي لا نهاية لها هي في
العدم ولها وجود وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيا واعلم ان
ظاهر هذا الكلام فيه سؤال وهو ان العدم نفي محض فكيف يقال الامور التي لا نهاية
لها هي في العدم والحكماء اشد الناس انكارا على من يقول المعدوم شيء وظاهر
هذا الكلام انما يستقيم على هذا المذهب اما من ينكر كون المعدوم شيئا فكيف

يلتق به هذا الكلام وجوابه ان المراد من هذا الكلام ان صحة حدوث الحوادث
لا ينتهي الى حد لا يبقى الصحة ويحصل الامتناع فعبر الشيخ من هذا المعنى بهذه العبارة
وبعد الوقوف على المعنى فلا مشاحة للعبارات وهذا اخر الكلام في الفصل

البرهان الثاني على وجوب تناهي الابعاد قال الشيخ

ولو كان بعد غير متناه في ملأ او خلاء لكان
لا يمكن ان يكون حركة مستديرة فانا اذا اخرجنا
من مركزها خطا الى المحيط بحيث لو اخرج في جهته
قاطع خطا مفروضا في البعد الغير المتناهي على نقطة
فانه اذا دارت زالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة
الى المسامتة اذا صارت في جهة اخرى فيصير
بعد ان كان المركز مسامتا لها شيئا من ذلك الخط
آخر نقطة سامتت عليها الكرة اي نقطة فرضناها
على خط غير متناه فانا نجد خارجا عنها نقطة اخرى
يمكن ان نصلها بالمركز فيكون القطع للخاصل اذا
بلغه النقطة صار مسامتا قبل اول ما سامته او بعد
آخر ما سامت هذا خلف لكن الحركات المستديرة
ظاهرة الوجود فالابعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود

التفسير قال رضي الله عنه تقدير هذا الدليل انه لو كان
وجد بعد غير متناه بمعنى لا لكان وجد خط غير متناه بمعنى لا فلنفرض
خطا لا نهاية له ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناه موازي لذلك الخط
الغير المتناهي فاذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازي مسامتا فنقول
انه لما كان مسامتا ثم صار مسامتا فهذه المسامتة امر حادث في الآن الذي هو
اول آنات حدوث المسامتة لا بد وان يصير مسامتا لنقطة معينة لكن فرضناها
في الخط الغير المتناهي وحكمنا بان تلك النقطة هي اول نقطة المسامتة مع
تلك النقطة التي فرضنا انها اول نقطة المسامتة فيلزم ان يحصل في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا يحصل ذلك وهذا اجمع بين النقيضين
وهو محال وسببه انا فرضنا ان ذلك الخط غير متناه يفضي الى هذا المحال
فوجب ان يكون ذلك الفرض محالا فان قال قائل ما البرهان على
ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية
فلنا برهانه مبني على مقدمة اولى انه اذا كان الخط المتناهي
الخارج من مركز الكرة موازيا لذلك الخط الغير المتناهي فاذا استدارت الكرة
انتقل ذلك الخط من الموازاة الى المسامتة ثم لان الى تلك الكرة تستدير وينتقل
تلك المسامتة من نقطة الى اخرى الى ان يصير ذلك الخط قايما على الخط الذي
هو غير متناه ٥ وذلك ظاهر المقدمة الثانية وهي ان اقليدس ذكر في
مصادرات المقالة الاولى ان لنا ان نصل من كل نقطتين بخط مستقيم
واذا كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها في الخط الغير المتناهي الا ويمكننا ان

يصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم اذا عرفت هذين المقدمتين فنقول
ان ذلك الخط المسامت اذا زال عن الموازاة الى المسامتة فاذا سامت نقطة
انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على
الخط الواصل بين النقطة التحتانية وبين المركز ومن اراد ان يشاهد ذلك
فليشكل حتى يجد ما ذكرناه محسوسا وذلك يدل على ان المسامتة مع النقطة
الفوقانية يكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية ولقائل ان يقول
هذه الحجة لا تدل على انه لا نهاية للابعاد اولى وبيانه ان اعظم الخطوط
المستقيمة هو محور العالم فلنفرض الكرة التي ذكرتموها في غير كرة للعالم خارج
من مركزها خط موازٍ لذلك المحور فاذا دارت الكرة حتى صار طرف
هذا الخط المسامت مسامتا لطرف هذا المحور فقد حدثت زاوية بسبب
ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة ولا شك ان تلك الزاوية
قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية اضيق منها يكون طرفه لا محالة مسامتا لنقطة
دون طرف محور العالم وذلك يدل على ما قلناه ثم قالوا ومما يدل على ذلك
انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان بديهة عقلنا تحكم
حكما جازما بانا في هذه الحالة متى مددنا ايدينا وحلفنا يمينا ويسارنا
ولا يمكننا ان نشكك انفسنا في هذه القضية كما لا يمكننا ان نشكك انفسنا
في سائر البديهيات فلو جاز الطعن في احد الحكمين لجاز في الثاني وحينئذ
لا يمكن الحكم بصحة البديهيات لاجل جزم العقل بها لا لتبين تصحيحها
بالدليل لكن الدليل موقوف على البديهيات فيلزم الرد وانما قلنا

لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التي ذكرناها وعرضنا ايضا على عقولنا
هذه المقدمات التي تمسكتم بها في هذين الدليلين وجدنا هذه المقدمة اقوى
عند الفطرة الاولى والعقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد الجدا
لات والالف بكثرة الشكوك والشبهات ولذلك فان الذين يعولوا
على الفطرة الاولى يحكمون بصحة هذه المقدمة ولا يكادون يحكمون بصحة تلك
المقدمات فعلمنا ان هذه المقدمة اولى بالقبول من تلك المقدمات

قال الشيخ واذا كانت الابعاد محدودة
فالجهات محدودة فالعالم متناه وليس للعالم
خارج خال واذا لم يكن له خارج لم يكن له شيء من
خارج والباري تعالى والروحانيون من الملائكة
وجودهم عال عن المكان وعن ان يكونوا في داخل
او خارج

التفسير قال مولانا رضي الله عنه
لما ثبت ان الابعاد متناهية فامتنع ان يحصل وراء تلك النهاية شيء من الجهات
واذا ثبت هذا ثبت انه سبحانه منزه عن الحيز والجهة لانه لو كان في الجهة لكان
اما ان يكون داخل العالم او خارجه والاول باطل والا لزم ان يكون حالا في هذه
الاجسام او محلا لها وذلك محال والثاني باطل لانه ثبت انه لا جهة خارج
العالم فامتنع حصول شيء في جهة خارج العالم ولما بطل القسمان ثبت انه سبحانه
ليس في شيء من الجهات

الفصل الرابع في بيان ان الجهات

لا تتحدد الا بالمحيط والمركز ونفارق هذا الباب المقصود من هذا الفصل
بيان ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز ولعله جاء اثناء هذا الفصل من
هذا الكتاب بعبارة بعيدة وانا ارى ان الاولى لي ان اعبر عنها بالعبارات
المفهومة التي ذكرها في سائر كتبه فنقول الجهة شيء موجود بدليل انه
مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة الحسية وكل ما كان كذلك فهو موجود ثم
نقول وهي من الموجودات المحسوسة بدليل انها متعلق الاشارة الحسية
ثم نقول وهي حد غير منقسم اذ لو انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف ذلك
المنقسم ثم بقي متحركا فان قلنا انه تحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان
قلنا تحرك عن الجهة فالجهة هو ذلك المنقسم وما وراءه خارج عن الجهة وهاهنا
اخر الموضع الذي غيرنا عبارته لفظ الكتاب ونفسره بقدر الامكان **قال
الشيخ** كل جهة فهي نهاية وغاية ويستحيل
ان يذهب الجهة في غير النهاية اذ لا بعد
غير متناه واذا لم يكن اليها اشارة فهي حد ليست
وراء ذلك جهة ولو كان كلما امعنت الى الجهة
لم يحصل جهة لم يكن الجهة موجودة لشيء
التفسير قال مولانا رضي الله عنه المدعى ان الجهة حد
وطرف لا تقبل القسمة والشيخ احتج على صحة هذه القضية من وجهين الاول
انه يستحيل ان يذهب الجهة الى غير النهاية لما ثبت ان القول بوجود بعد

غير متناه محال بل لا بد لكل بعد من طرف وحد فيكون ذلك الطرف هو
الجهة في الحقيقة والثاني انا انما اثبتنا الجهة بطريقين احدهما كونها متعلق الاشارة
الحسية وكونها متعلق الاشارة الحسية يقتضي كونها حد الانقسام لان ما لا
نهاية لامتداده فان الحس لا يتناوله فكون الجهة متعلق الاشارة الحسية يقتضي
كونها في ذاتها طرفا لا ينقسم وحد الانقسام وهذا هو المراد من قوله واذا لم
يكن اليها اشارة لما كان لها وجود واذا كان اليها اشارة فهي حد ليست
وراء ذلك **والطريق الثاني** من الطريقين اللذين بهما حكمنا بثبوت
الجهة ان الجهة ما يكون مقصدا للمتحرك بمعنى ان المتحرك يطلب الوصول
اليه والحصول فيه ولو كانت الجهة غير متناهية لامتنع كونها كذلك لان
الوصول الى غير المتناهي والانتهاء اليه محال وهذا هو المراد من قوله
ولو كان كلما امعنت اليه الجهة لم يحصل لم يكن الجهة موجودة لشيء
والمعنى ان الشيء الذي امعنت اليه الجهة لو لم يحصل له حد ونهاية
لم يكن الوصول اليه مطلوبا بالحركة فلم يكن مقصدا للمتحرك فلم يكن الجهة
موجودة للشيء فهذا هو تفسير هذه الالفاظ بقدر الامكان **قال الشيخ**
والعلو والسفل وما اشبه ذلك محدودة
الاطراف ولا محالة ان حده بخلاء او ملاء وسيعلم
انه لا خلاء فهو اذن بملاء وما يحد الجهة قبل الجهة
فلو كانت الجهات تتحدد باجسام كثيرة لكان

السؤال ما وافي اختلاف احوالها بل يجب ان
يكون للجهات محدده بجسم واحد ليكون غاية
البعد والقرب منه محدوداً فان الاجسام
التي يحتاج الى جهات محدده يحتاج الى تقدم
وجود هذا الجسم لها ولن يكون اختلاف جهاتها
بالقرب منه والبعد عنه ليس في جانب دون
جانب منه اذ لا يختلف جوانبه بالطبع فيجب اذن
ان يكون حاله في اثبات الجهة حال مركز او محيط
لكن المركز يحدد القرب ولا يحدد البعد لان
المركز الواحد يصلح مركزاً لدوائر مختلفة الابعاد
فيجب ان يكون على سبيل المحيط فان المحيط الواحد
كما يحدد القرب منه كذلك يحدد البعد عنه
وهو للمركز الواحد المعين التفسير

قال مولانا رضي الله عنه لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان للجهات
اطرافاً وحدوداً غير قابلة للقسمة فنقول هذه الحدود اما ان يفرض في
الخلاء او في الملاء لا جائز ان يفرض في الخلاء لوجهين احدهما ان
القول بالخلاء باطل على ما سيأتي والثاني ان الخلاء بعد متشابه الماهية

ولما كان كذلك امتنع ان يفرض فيه هذه الحدود بالطبع شيء من هذه الحدود
انما يفرض فيه هذه الحدود بالطبع حيث ان هذه الحدود انما يفرض في الملاء
فنقول ذلك اما ان يكون جسماً واحداً او اجساماً كثيرة والثاني باطل
لان تلك الاجسام اما ان يكون متباينة او متداخلة ويمتنع ان يكون متباينة
لانه على هذا التقدير يكون كل واحد منهما محيطاً بجانب معين من الآخر
وعلى بعد معين من الآخر فيكون تلك الجوانب والاحياز مخصصة بخواص
لاجلها استحق حصول تلك الاجسام فيها فيكون تخصيص تلك الجهات
بتلك الخواص متقدماً على حصول تلك الجهات ولما ان كان تلك الاجسام
الكثيرة متداخلة كان المحيط كافياً في ذلك التحديد واما المحاط به فيقع حشواً في
هذا الباب فثبت ان الجسم المحدد للجهات لابد وان يكون واحداً فنقول
هذا الجسم اما ان يحدد الجهات على سبيل كونه مركزاً او على سبيل كونه
محيطاً والاول باطل لان المركز يكون القرب منه محدوداً اما
البعد عنه فلا يكون محدوداً لان المركز الواحد يصلح مركزاً لدوائر مختلفة
الابعاد الى غير النهاية فثبت ان هذا الجسم الواحد انما يوجب تحديد
الجهات على سبيل ان يكون محيطاً ثم نقول اختلاف الجهات اما
ان يحصل لاختلاف اجزاء المحيط او لا لهذا السبب والاول باطل لانا
سنقيم الدلالة بعد هذا على ان هذا المحيط يجب ان يكون متشابه الطبيعة
والماهية فيستحيل ان يكون احد اجزائه مخالفاً للآخر ولما بطلت هذه
الاقسام لم يبق الا ان هذا الجسم الواحد انما اوجب تحديد هذه الجهات

١٢٤

بسبب ان المحيط كما يحدد القرب منه فكذلك يحدد البعد عنه لان غاية البعد
عنه هو المركز ومركز كل كرة نقطة معينة واعلم ان العب في هذه الحجة كون
التقسيم غير منحصر في النفي والاثبات والبسط الذي ذكرناه انتهى ما يمكن ذكره
ومع ذلك فالتقسيم غير يقيني واذا عرفت هذا الاصل فاعلم انه سيفرع عليه
مسائل **المسالة الاولى** في ان الحركة المستقيمة
ممتنعة على هذا المحدد قال الشيخ
ويجب ان يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه
والا فيحتاج الى جسم اخر يحدد به الجهة التي
يحتاج اليها اذا عاد الى موضعه بطبعه
او غير طبعه فاذن لا يكون لهذا الجسم مبدا حركة
مستقيمة لا بالقسر ولا في الطبع التفسير
قال مولانا رضي الله عنه الدليل على ان الحركة المستقيمة ممتنعة على
هذا الجسم الذي هو الجسم المحدد للجهات هو ان الحركة المستقيمة انما تحصل لو
حصل هناك حيز متروك وحيز آخر مطلوب وهذا المعنى انما يحصل اذا
كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصة لاجلها كان كذلك ولا يجوز ان
يكون ذلك السبب هو هذا الجسم المفارق لان تلك الخاصة لما بقيت بعد
مفارقة هذا الجسم امتنع كونها معللة بهذا الجسم فوجب ان يكون السبب جسما
اخر فالجسم الذي فرضنا انه هو المحدد للجهات ليس محددا للجهات هذا

خلف بسبب ان هذا الجسم لا ميل له للحركة المستقيمة لا بالقسر ولا بالطبع
المسالة الثانية في بيان احوال الاجسام المستقيمة
الحركة بالنسبة الى هذا الجسم قال الشيخ
والاجسام المستقيمة الحركة فانما تحتاج نحوه الى
جهات تامة مختلفة بالقياس اليه فمنها ما ياخذ نحوه
فيكون متحركا عن الوسط الى المحيط ومنها ما ياخذ
بالبعد عنه فيكون من نحو المحيط التفسير
قال مولانا رضي الله عنه الاجسام المستقيمة الحركة قسمان منها ما يتوجه عن المركز
الى المحيط وهي الاجسام الخفيفة الصاعدة ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز
وهي الاجسام الثقيلة الهابطة **المسالة الثالثة** في بيان
ان هذا المحدد يجب ان يكون بسيطا
قال الشيخ ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مولفا
من اجسام تقدم منه فانما يكون حينئذ قابلة للحركة
المستقيمة فيكون حينئذ محتاجة الى جهات تكون
محصلة فيكون الجهات موجودة دون وجود هذا
الجسم وقبل تركيبه هذا خلف التفسير
قال مولانا رضي الله عنه لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطباع
لكان حال تركيبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة
ويكون حال انحلال تلك الاجزاء وتفرقها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة

لكنا بينا في المسئلة المتقدمة ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليهما ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال ان تلك الاجزاء ان كان كل واحد منها مخالفا للآخر
في ماهيته وحقيقته الا ان كل واحد منها يقتضي لذاته ان يكون متصلا بالآخر
اتصالا لا يقبل الافتراق وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركبهما صحة الحركة
المستقيمة عليهما وعندي ان الاولى ان يقول في هذا الباب على وجه آخر
وهو ان يقال لو كان جرم الفلك مركبا لانتهى تحليل ذلك المركب الى
اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا ولو كان كذلك لكان شكل
كل واحد من تلك الاجزاء الكرة ولو كان كذلك لكان عند اجتماعها يحصل
الخلا لكن الخلا محال فكان القول بتركب الفلك محالا فان قالوا هذا
السؤال وارد ايضا على القول بان الفلك بسيط لان الاجزاء المفروضة
فيه يكون كل واحد منها بسيطا فوجب ان يكون شكل كل واحد منها
هي الكرة وحينئذ يعود المحذور المذكور فنقول هذا غير وارد علينا
لان الفلك اذا كان بسيطا كان جسما واحدا في ذاته كما هو عند الحس بناء
على القول بان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى واذا كان الامر كذلك
فحينئذ يقتضي طباع ذلك الجسم الواحد ان يكون شكله هو الكرة ثم لما حصل
الشكل الكري للمجموع يمتنع من حصوله لكل واحد من تلك الاجزاء المفروضة
بعد ذلك فهذا لا عن عائق ومانع وبسبب ان حصول الجزء متاخرا عن
حصول الكل بالرتبة وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مختلفة
الطباع لانه على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة

فلا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه فظهر الفرق بين البابين واعلم ان هذا الفرق مبني
على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه وان المفرق احداث الاثنينية لانه عبارة
عن تبعيد المتجاورين وبينا في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى ان هذا القول باطل فكان
هذا الفرق المبني عليه ايضا باطلا واعلم ان ظاهر كلام المنجمين يدل على ان الفلك
مركب من اجزاء مختلفة الطباع وذلك لانهم عدوا طبايع البروج مختلفة بدليل ان
اثر الكوكب في بعضها يخالف اثره في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات ولقائل ايضا ان يحتج فيقول لا يبعد وجود كواكب صغيرة
غير محسوسة تكون مركوزة في ذلك البرج فيختلف آثار هذه الكواكب المحسوسة
بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة فهذا محتمل **ولنرجع الى
تفسير الفاظ الكتاب** اما قوله ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا
من اجسام اقدم منه فهذا هو الدعوى واما قوله فانها تكون حينئذ قابلة للحركة
المستقيمة فهذا هو الدليل الذي ذكرناه وهو انها لو كانت مركبة لكانت قابلة
للحركة المستقيمة ثم هاهنا بحث وهو ان قوله ولا يجوز ان
يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه ان كان المراد بهذا التقدم هو التقدم
الزماني فالحركة المستقيمة لازمة لان التقدم الزماني انما يحصل لو كانت
تلك الاجزاء غير مركبة ثم انها تركب على الشكل الفلكي ولو كان الامر كذلك لكان
القول بالحركة المستقيمة لازما لا محالة اما اذا كان المراد بهذا التقدم هو
التقدم بالطبع والرتبة وهو ان تلك الاجزاء مختلفة في الماهية الا انها لماهياتها
تقتضي ان يكون البعض ملتصقا بالبعض على الوجه الذي يحصل من مجموعها

شكل الفلك فعلى هذا التقدير لا يمكن القول بالحركة المستقيمة لان ما على

ما قررناه واما قوله بعد هذا فيكون حينئذ محتاجه الى جهات تكون

محصله فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه

وهذا خلف فاعلم ان هذا الكلام لان المقصود من هذا بيان انه لو جاز

الحركة المستقيمة عليها لكانت الجهات متحدده لا بهذا الجسم بل بجسم اخر

وهذا عين ما ذكره في المسئلة الاولى فيكون ذكره تكرارا من غير فائده ∴

الفصل الخامس في احكام الاجسام البسيطة والمركبه

قال الشيخ واعلم ان

كل جسم اما بسيط اي غير مركب من اجسام مختلفه

الطبايع واما مركب منها فالاجسام البسيطة

قبل الاجسام المركبه

التفسير

قال مولانا رضي الله عنه المقصود من عقد هذا الفصل شرح خواص

الاجسام البسيطه وقبل الخوض فيها فانه يجب تفسير الجسم البسيط فنقول

الجسم اما ان يكون حقيقته انما يتولد من اجتماع اجسام يكون كل واحد منها

مخالفا للاخر في صفته وطبيعته واما ان لا يكون كذلك فالاول هو المركب

والثاني هو البسيط اذا عرفت هذا فلنشرع الاول في ذكر خواص الا

جسام البسيطة المسئلة في ان لكل جسم بسيط

حيزا طبيعيا قال الشيخ كل جسم بسيط

فانه لو ترك وطباعه غير مقسور لاختص

بحيز فاما ان يكون عن طبعه او عن غيره لكنا

قلنا ليس عن غيره فهو عن طبعه التفسير

قال مولانا رضي الله عنه كل جسم بسيط فانا اذا فرضناه خاليا عن كل

ما يصح كونه خاليا عنه فانه لا بد له من حيز معين وجهة معينة ولا بد له من

سبب وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة او غيرها والثاني

باطل لانا في هذا الفرض قد ازلنا كل العوارض المفارقة فبقي ان يكون

السبب هو الاول ولقائل ان يقول كما ان ذلك الجسم اختص

بالحصول في ذلك الحيز المعين فكذلك اختص بالطبيعة التي توجب

حصوله في ذلك الحيز فان وجب تعليل الحصول في الحيز المعين

بالطبيعة وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة بطبيعة اخرى

ولزم التسلسل فان قلتم الاحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة

هي التي اعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها فلم لا يجوز ايضا

ان يقال الاحوال السابقة على حصول هذا الجسم في هذا الحيز هي التي

اعدت هذا الجسم لان يحصل في هذا الحيز المعين وايضا فالقطرة

المعينة من الماء مختصة بجزء معين من اجزاء كلية حيز الماء وما ذاك الا لا

ن الاحوال السابقة اعدت تلك القطرة للحصول في ذلك الحيز المعين

من اجزاء كلية حيز الماء فلم لا يجوز مثله في كلية الماء ان يكون كذلك والذي

يحقق هذا ان جماعة من الحكماء قالوا الفلك لما استدار على ما في جوفه

عرض لما قرب منه ان صار حارا بسبب قوة حركة الفلك وعرض لما بعد
منه ان صار باردا و على هذا التقدير فاختلاف طبايع هذه الاجرام معلل
باختلاف امكنتها وعند الشيخ اختلاف امكنتها معلل باختلاف طبايعها
فالمسطر بالدليل قول مولانا لم يصح ما ذكره الشيخ **قال الشيخ**
وكذلك في كيفيته وشكله وكميته **التفسير**
قال مولانا رضى الله عنه انه لما بين بالدليل الذى ذكر ان كل جسم
فلابد له من حيز طبيعى بين ان ذلك الدليل بوجه بعينه ان يكون
لكل جسم مقدار طبيعى و شكل طبيعى وكيفيه طبيعية الا انا نقول السوال
على الكل ما ذكرناه **قال الشيخ** **وقد يقتسر في الكيف**
والشكل والكم اما في الكيف فكالماء يسخن
واما في الكمية فكالماء يتخلخل واما في الشكل
فكالماء يكعب وقد يفعل مثل ذلك في الوضع
كالغصن يجر الى غير وضعه **التفسير**
قال مولانا رضى الله عنه انه لابد لكل جسم من اين طبيعى وكيف طبيعى
وشكل طبيعى وكم طبيعى ووضع طبيعى ثم ان هذه الاحوال قد تتغير
بالقسر وذكر امثلتها وهو كلام ظاهر **المسألة الثانية في بيان**
ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة
قال الشيخ **كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه**

متشاكلة ولا شيء مما ليس بكرة اجزاؤه متشاكلة
فكل شكل طبيعى لجسم بسيط كرة **التفسير**
قال رضى الله عنه لما بين فيما مضى ان كل جسم بسيط فلابد له من شكل
طبيعى بين هاهنا ان ذلك الشكل الطبيعى هو الكرة وتقريره ان كل شكل
تقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ولا شيء مما ليس بكرة اجزاؤه متشاكلة
ينتج من الضرب الاول من الشكل الثانى انه لا شيء من الشكل الذى تقتضيه
طبيعة بسيطة ليس بكرة وسلب السلب ايجاب فيلزم ان يكون كل شكل
طبيعى لجسم بسيط فهو كرة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل شكل تقتضيه طبيعة
بسيطة فاجزاؤه متشاكلة منقوض بصورة كثيرة **الصورة الاولى**
ان الشكل الكرى مقتضى الطبيعة البسيطة ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر
ومحدب ومقعرها يخالف محدبها في امور احدها في المساحة فان مساحة
محدب كل كرة اعظم من مساحة مقعرها **الثانى** ان محدب كل
كرة موصوفة بالتحدب ومقعرها موصوف بالتقعر وذلك امران يختلفان
متضادان **الثالث** ان كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا وبمحدبه شيئا
آخر على سبيل الوجوب وهذه احوال مختلفة **الصورة الثانية**
ان كل فلك فهو جرم بسيط واحد ثم ان جرم الكواكب مركوز في بعض جوانب
ذلك الفلك دون البعض فقطعة ذلك الفلك واحدة وقد اختلفت
الآثار **الصورة الثالثة** اذا انفصل الفلك الخارج المركز عن
كليته فلك ممثل يماس احد سطحيه من داخل والآخر من خارج وكل متمم فانه يكون

يختلف التحيز لا محالة فهاهنا الطبيعة واحدة وقد اختلفت الآثار **الصورة الرابعة** المادة التي عنها تتولد بدن الحيوان اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها وجب ان تفعل اثرا متشابها فوجب ان يكون شكل الحيوان هو الكرة هذا خلف وان كانت تلك المركبة فالمركب مركب عن البسايط وكل واحد من تلك البسايط يجب ان يكون كرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضموم بعضها الى بعض هذا خلف **الصورة الخامسة** ان كل واحد من الاجزاء المفروضة كرة وعندهم عنه ان الجزء انما يحصل بعد حصول الكل وكونه كذلك يمنع من كونه كرة ضعف لانه بناء على ان للجسم البسيط شيء واحد من نفسه فان المفرق احداث لتلك الاجزاء وهذا عندنا باطل بل التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين وحينئذ يكون وجود الجزء مقدما على وجود الكل **السؤال الثاني** نقول لو كان شكل البسيط هو الكرة لوجب ان يكون شكل المركب ايضا هو الكرة لان المركب لا معنى له الا البسايط المجتمعة فاذا كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل لم يكن شيء منها مانعا للآخر عن هذا التاثير لم يكن معنا له عليه وحينئذ يلزم الكلام المذكور فان قالوا ان الكرة الناسية قطعة بقيت تلك القطعة بعد انفصالها على ذلك الشكل شكل قطعة الكرة لا يكون كرة فلهذا السبب تبقى هذه المركبات عادية عن هذا الشكل **فنقول** فعلى ما ذكرتم طبيعة تلك القطعة من الارض موجبة لليبس وموجبة للشكل الكري وذلك اليبس عايق عن هذا الشكل فيلزم كون الطبيعة الواحدة

من جهة انها مبادي متعاندين دفعة واحدة وذلك محال **المسئلة الثالثة** **قال الشيخ** بسايط العالم يحتوي بعضها على بعض مباديه الى حصول كرة واحدة **التفسير** **قال** مولانا رضي الله عنه اعلم ان القوم يحتجون على ان العالم الجسماني واحد بوجهين **الحجة الاولى** انه لما ثبت ان البسايط كرات وجب ان يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه يحصل من مجموعها كرة واحدة لانها لو كانت متباينة لزم وقوع الخلاء وذلك محال **ولقايل** ان يقول لا نسلم ان الخلاء محال ثم ان سلمناه فلم لا يجوز ان يقال هذه الافلاك التسعة مع ما فيها من العناصر يكون مركوزة في ثخن فلك آخر كما يكون كرة التدوير مركوزة في ثخن الفلك الحامل ويكون في ثخن ذلك الفلك الف الف من الكرات كل واحدة منها مثل هذا الفلك الذي نسميها بالفلك الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك الكبير يكون ايضا مركوزا في ثخن فلك آخر وعند هذا يظهر ان الحق ليس الا قوله **سبحانه** وتعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **قال الشيخ** الجزئي من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزئي الآخر ولكن يجب اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة كلك ما استحال ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانهما الا مكانا واحدا مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من

ذلک المکان فیجب اذن ان لا یکون لبعضها مکان
ولبعضها مکان لیس من شان جملة المکانین
ان یصیر مکانا للجملة فاذن المکان العام واحد
فاذن لا یمکن ان تقبلن فی عالمین فاذن اجزاء العالم
الکلی فی احیان مترادفة فجملة العالم واحد ومنا ه

التفسیر قال مولانا رضی الله عنه هذا هو الحجة الثالثة علی

ان العالم واحد وتقریره ان الاجسام متشابهة فی الطبیعة والماهیة
والمتساویات فی الطبیعة والماهیة یجب ان یکون مجتمعة اجتماعا یحصل
من مجموعها کرة واحدة اذ لو لم یکن کذلک لکانت متباینة بالطبع فحینئذ
یلزم ان یکون الاشیاء المتساویة فی تمام الماهیة والطبیعة یکون مختلفة فی
الآثار واللوازم وذلک محال اذا ثبت هذا ظهر انه لو حصل ارضان
فی عالمین یخصص کل واحد منهما فی ذینک العالمین اما ان یکون بالطبع او بالقسر والاول
محال لما ثبت ان الاشیاء المتساویة فی تمام الماهیة یمتنع ان یکون متباینة بالطبع
والثانی محال والا لزم ان یکون ذلک القسر دائما وانه محال ثبت انه یمتنع حصول
ارضین فی عالمین حصول نادر فثبت ان العالم واحد ولقائل ان یقول
لم قلتم یقولون الصورة الارضیة امر مغایر للبرد والیبس والکثافة وانه معنی
حال فی المادة یوجب هذه الاحوال الثلثة لولا العائق وایضا فمذهبکم
ومذهب کل عاقل ان الاشیاء المختلفة فی تمام وجود ارضین فی عالمین

بحیث یکون الصورة المقومة لکل واحد منهما مخالفة بالماهیة للصورة المقومة للاخری
وان کانا مشترکین فی البرد والیبس والکثافة واذا کان الامر کذلک لم یلزم
من کون احد الارضین فی هذا العالم وکون الارض الثانیة فی العالم الآخر
بالطبع اختلاف المتماثلات فی اللوازم ثم نقول لم لا یجوز ان یکون حصول کل واحد
من الارضین فی عالم آخر یکون بالقسر وقوله القسر لا یدوم باطل لان الافلاک
الثمانیة متحرکة بطبائعها من المغرب الی المشرق ثم ان الفلک الاعظم یحرکها
علی سبیل القسر من المشرق الی المغرب فهذا تمام الکلام فی هذا الباب

ولنرجع الی تفسیر الفاظ الکتاب اما قوله

الجزئی من الجسم الطبیعی مکانه بالعدد غیر مکان الجزئی الآخر ولکن بحیث اذا
اتصلت الجزئیات طبیعة واحدة کلیة بسیطة استحال ان یکون حرکتهما الا الی جهة
واحدة ومکانهما الا مکانا واحدا مشترکا یحوی الجملة کل واحد منهما کالجزء من
ذلک المکان واعلم ان المراد منه انه لما کانت الارض جسما مخصوصا
له طبیعة مخصوصة فهذه القطعة من الارض وتلک القطعة الاخری
وان کان مکان کل واحدة منهما مغایرا للمکان الاخری الا انه یجب ان
یکون تلک الاجزاء مجتمعة اجتماعا یکون کل واحدة من تلک الاجزاء اجزاء للمکان
الکلی اذ لو لم یکن کذلک لکانت الاشیاء المتساویة فی تمام الماهیة
مختلفة فی اللوازم وهی الامکنة المتباینة والاحیان المختلفة فاعلم
ان قوله ولکن بحیث اذا اتصلت الجزئیات طبیعة واحدة بسیطة

مکان

كلّ ما استحال ان يكون حركتهما الّا الى جهة واحدة ومكانهما الّا مكانا مشتركا
يمكن ايكنه كل واحد منهما كالجزء من ذلك المكان فاعلم ان جملة هذا الكلام
قضية واحدة متصلة ومقدمها هو قوله اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة
بسيطة وتاليها قوله يمكن ايكنه كل واحد منهما كالجزء من ذلك المكان
وحاصله يرجع الى ما ذكرنا ان مكان الجزء يجب ان يكون جزء مكان الكل دا
قوله كل ما استحال ان يكون حركتهما الّا الى جهة واحدة ومكانهما الّا مكانا
واحدا مشتركا فهذا حشو وقع فيما بين مقدم المتصلة وتاليها والغرض منه
ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة وهو كل اشيا يستحيل ان يكون حركتها
الّا الى جهة واحدة ومكانها الّا مكانا واحدا واما قوله فيجب اذن ان لا يكون
لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شان جملة المكانين ان يصير
مكانا للجملة فاعلم ان هذا هو الكلام الاول لان قوله يجب ان لا يكون
تلك الامكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان للجملة سلب السلب
وسلب السلب اثبات فيكون معناه ان امكنة تلك الاجزاء يجب ان يكون بحيث
يحصل من مجموعها مكان الكل فيكون هذا الكلام عين ما سبق والعجب من
الشيخ في كرّه اتّدامه على التكرير في مثل هذا الكتاب الصغير
واما بيان انه يمتنع حصول الارضين في عالمين على سبيل القسر فلم
يعرض له مكانه كرر الكلام في احد القسمين واهمل القسم الاخر وهذا
عجيب واما قوله فاذن لا مركز لتشكلين في عالمين فهذا هو التصريح بالمطلوب
وهو ظاهر الفصل السادس في نفي الخلاء والملاء قال

الشيخ وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء فانه لو
كان الملاء موجودا لكان ايضا متناهيا ولو كان
الخلاء موجودا لكان فيه ابعاد في كل جهة فكان
يحتمل الفصل في جهات كالجسم فيحسنئذ اما ان
يكون ابعاد للجسم يداخل ابعاده واما ان لا
يكون فان لم يداخلها كان ملاء وكان ملاء هذا
خلف وان داخلها دخل بعد في بعد
فيحصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل
احدهما وهذا خلف التفسير
قال مولانا رضي الله عنه المطلوب انه ليس خارج العالم ملاء ولا خلاء
اما نفي الملاء فقد احتج عليه بان ذلك الملاء لو كان موجودا لكان متناهيا
بناء على ما سبق ذكره من الدلالة الدالة على تناهي الابعاد ولقائل
ان يقول تلك الدلالة دلّت على تناهي الابعاد سواء كانت تلك الابعاد
في الملاء او في الخلاء فان اكتفى في نفي خارج العالم بتلك الدلالة فليكتف
ايضا في نفي الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة ايضا فان ذلك الدليل
تام بعينه في الصورتين قال مولانا رضي الله عنه اني اعوّل في نفي
الملاء خارج العالم على ذلك الدليل واعوّل في نفي الخلاء مع ذلك
الدليل على دلايل اخرى واما نفي الخلاء خارج العالم فاعلم

ان الدليل المذكور فيه لا يختص بنفي الخلا خارج العالم بل هو يدل على نفي الخلا
مطلقا وتقريره انه لو حصل الخلا لكان ذلك الخلا موجودا له مقدار وابعاد
ممتدة في جميع الجهات وهذا محال فالقول بحصول الخلا خارج العالم محال
واما المقدمة الاولى وهي قولنا لو حصل هذا الخلا لكان موجودا له مقدار
وامتداد في الجهات فيدل على صحتها وجوه الاول انا نعلم بالبديهة ان الخلا
الذي يكون بمقدار ذراع نصف للخلا الذي يكون بمقدار ذراعين نصف للخلا
الذي يكون بمقدار ذراعين وثلث ما يكون بمقدار ثلثه اذرع وكل ما له نصف
وثلث وربع فيكون ممسوحا مقدارا فانه لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا فان من
المعلوم بالبديهة ان العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع فلا يكون
موصوفا بالاقل والاكثر والزائد والناقص والمساحة والمقدار والثاني
ان الخلا يمكن الاشارة الحسية اليه فيقال الخلا من هاهنا الى هناك طوله كذا
وكذا وما كان متعلق الاشارة الحسية امتنع ان يكون نفيا محضا وعدما صرفا وايضا
فقولنا من هاهنا الى هناك اشارة الى المقدار والطول وهذا حكم عليه
بكونه موجودا له مقدار وامتداد والثالث ان الخلا قد يحكم عليه بانه حصل
الجسم فيه ثم يقال خرج الجسم عنه وانتقل الى خلا آخر والخلا محكوم عليه
بكونه مقر الجسم وبان الجسم قد حصل فيه تارة وانتقل عنه الى غيره اخرى
وكل ذلك لا يعقل في العدم المحض والنفي الصرف فان حصول الجسم في العدم
المحض وانتقاله من عدم الى عدم آخر غير معقول الرابع وهو انا اذا قلنا
للخلا الذي من هاهنا الى هناك فقولنا هاهنا وهناك فصل مشترك بينه

وبين الخلا الذي يكون خارجا عنه كما انا اذا قلنا هذا السطح من هاهنا الى هناك فقولنا
هاهنا وهناك اشارة الى فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه
المتصل به وكما ان ايقاع الفصل المشترك في السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح
امرا موجودا فكذلك ايقاع الفصل المشترك في الخلا وجب ان يدل قطعا
على كون الخلا موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فثبت بهذه الوجوه
الجلية القوية انه لو حصل الخلا خارج العالم لكان ذلك الخلا موجودا له مقدار
وامتداد في الجهات اذا عرفت هذا فنقول قوله لو كان الخلا موجودا له مقدار
وامتداد ابعاد في كل جهة اشارة الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلايل
وقوله وكان يحتمل الفصل في جهات اشارة الى ما ذكرناه في الوجه
الرابع واما المقدمة الثانية وهي قولنا الخلا لا يمكن ان يكون موجودا
له قدر وامتداد في الجهات والذي يدل عليه لو حصل هذا الخلا لكان
اما ان يمتنع ان يدخل فيه الجسم او يمكن والقسمان باطلان فبطل القول
بوجوده وانما قلنا ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال لانه لو كان
كذلك لكان ذلك الخلا مانعا من نفوذ الجسم فيه والمقدار الذي يمنع
من نفوذ جسم آخر فيه يكون ملا فيلزم ان يكون الخلا ملا وهذا خلف وانما قلنا
ان القول بامكان دخول الجسم فيه محال ايضا لانه بتقدير حصول هذا
الدخول لكان اما ان يكون البعدان باقيين او يكونا معدومين او يكون
بعد المتمكن باقيا ولا يكون بعد المكان باقيا او يكون بالعكس منه وهو ان
يكون بعد المكان باقيا ولا يكون بعد المتمكن باقيا والقسم الاول

باطل لانه يستلزم نفوذ بعد الجسم في بعد الخلا فيحصل من اجتماع بعدين
متساويين بعد مثل احدهما وذلك محال والقسم الثاني محال لانه يقتضي
ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان معدوم والقسم الثالث محال لانه
ان يكون المتمكن الموجود حاصلا في مكان معدوم والقسم الرابع محال لا
يقتضي ان يكون المتمكن الموجود حاصلا في مكان معدوم وهو محال ولما ثبت
بالدليل انه يستحيل نفوذ بعد الجسم في بعد الخلا لابد وان يكون الحال على احد هذه
الاقسام الاربعة وثبت انها باسرها باطلة فاسدة ثبت ان القول بنفوذ بعد في بعد
محال واعلم ان الشيخ ابطل القسم الاول واهمل ذكر الاقسام الثلثة الاخرى
لظهور فسادها ولقائل ان يقول ادعى ان القول بنفوذ بعد في بعد محال في
بديهة العقل او سلم انه لابد في بيان امتناعه من الدليل فاذا ادعيت
انه معلوم الامتناع في بديهة العقل فاكتف بهذه الدعوى واترك الاستدلال
وايضا فالقائلون بالبعد يدعون البديهة في صحة ذلك فانهم يقولون نعلم
بالبديهة ان بين طرفي الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا وانه هو الذي
يشغله جرم الماء فيه فاذا اخرج الماء منه واشتمل الهواء اليه فانه يشغل بعد الهواء
ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس فهم يدعون البديهة في صحة ذلك
وليس ادعاؤكم ان امتناعه معلوم في بديهة العقل باولى من ادعائهم انه معلوم
الصحة في بديهة العقل واما ان ادعيتم الاستدلال فنقول ما ذكرتموه لا يصلح
دليلا على ذلك فان المعقول من نفوذ احد البعدين في الآخر هو انه لا يتميز
واحد منهما متباينا عن الآخر ولا يكون مجموعهما ازيد مقدارا من الواحد ولا

فلم يكن كل واحد منهما مباينا في كليته الآخر واذا كان المراد من نفوذ بعد في بعد ليس
الا هذا وهو ان لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار الواحد ثم انكم ادعيتم ان
ذلك باطل كان هذا اعادة للدعوى من غير الدليل والحاصل
ان نفوذ البعد في البعد يقتضي زيادة العدد ولكنه لا يقتضي زيادة المقدار
والا لما كان النفوذ حاصلا فان ادعيتم انه عند نفوذ البعد في البعد لابد
وان يحصل زيادة العدد فهذا مسلم ولكن لا يضرنا وان ادعيتم انه لابد
وان يحصل زيادة المقدار فهذا باطل لان معنى النفوذ هو ان لا يبقى
شيء من احدهما متباينا عن الآخر وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة
في المقدار فثبت ان هذه الحجة ضعيفة ولنا عليه اسولة اخرى ذكرناها
في الكتاب الكبير **قال الشيخ** والاجسام المحسوسة
يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصلح ان يتوهم
عليها التداخل وهي الابعاد فانها لاجل انها ابعاد
يمانع عن التداخل لا لانها بيض او حارة او غير
ذلك فالابعاد لذاتها لا تتداخل **التفسير**
قال رضي الله عنه هذه هي الحجة الثانية على امتناع تداخل الابعاد
وتقريرها ان بديهة العقل حاكمة بان هذه الاجسام الكثيفة ممانعة عن
التداخل ثم قال الشيخ علة هذه الامتناع هي انها ابعاد لا انها بيض او حارة
او غير ذلك وهذا الكلام في غاية الركاكة فان حاصل هذا الكلام ان
الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية لا امر مغاير للبعدية وهذا ادعاء نفس

محل النزاع فان للخصم ان يقول مذهبي ان المانع منه امر سوى البعدية وتمام تقرير
هذا السؤال هو ان العلم بان المانع هو نفس البعدية لا غير اما ان يكون علما
بديهيا او استدلاليا فان كان بديهيا كان العلم بامتناع نفوذ البعد في البعد لما
لم يكن بديهيا كان هذا ادعاء البديهة في غير محل النزاع وان كان استدلاليا
فلا بد فيه من الدليل وهو لم يذكر شيئا البتة ايضا فلقائل ان يقول
انا نرى ان الجسم كلما كان اشد كثافة كان النفوذ فيه اصعب وكلما
كان اقل كثافة كان النفوذ فيه اسهل والخلاء هو المقدار العاري عن جميع
جهات الكثافة بالكلية فلم لا يجوز ان يقال المانع من هذا النفوذ هو الكثافة
فلما لم يحصل الكثافة البتة في الخلاء لا جرم لم يمتنع نفوذ غيره فيه وبالجملة نحن
في مقام السؤال فيكفينا مجرد المطالبة وعليهم اقامة البرهان القاطع على
ان هذا الامتناع لا موجب له الا مجرد البعدية ثم لم يذكروا فيه خيالا
فضلا عن الحجة والبرهان **قال الشيخ** بل يجب
ان يكون مجموع بعدين اعظم من الواحد لمجموع
واحدين اكثر من واحد وعددين اكثر من عدد
ونقطتين اكثر من نقطة لان النقطة لا حصة لها في
الكبر بل في العدد والبعد له حصة في الكبر كالعدد
له حصة في الكثرة **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه
هذا هو الحجة الدالة على امتناع تداخل الابعاد وتقريرها ان مجموع

البعدين يجب ان يكون اعظم من الواحد قياسا على ان مجموع واحدين اكثر من
واحد وعددين اكثر من عدد ولقائل ان يقول انكم بينتم في علم المنطق
ان التمثيل باطل فانه لا يلزم من ثبوت حكم في موضع ثبوت مثله في موضع
اخر هذا اذا ذكرتم الصورتين بمعنى جامع واما هاهنا فانتم ميزتم احدى الصورتين على
الاخرى ولم تذكروا جامعا البتة فكان هذا القياس اضعف بكثير من اقيسة
الفقهاء واقيسة النحويين فكيف يجوز الالتفات اليه والذي يحقق هذا هو
انا نعلم ببديهة العقل ان مجموع الواحدين ازيد من الواحد وحده فهل
نعلم ببديهة العقل ان مجموع البعدين اللذين يدخل احدهما في الاخر يكون
ازيد مقدارا من البعد الواحد ومعلوم ان ذلك باطل فان بديهة العقل
حاكمة بانه بتقدير النفوذ يمتنع حصول الزيادة الا اذا قيل ان القول بالنفوذ
معلوم الامتناع في بديهة العقل فحينئذ يكون هذا رجوعا الى ادعاء البديهة
في اول الدعوى ومعلوم انه باطل واما قوله ومجموع نقطتين اكثر من
نقطة ليس اكبر من نقطة لان النقطة لا حصة لها في الكبر بل في العدد و
البعد له حصة في الكبر كالعدد له حصة في الكثرة فاعلم ان هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال انا اذا فرضنا ان خطا ماس خطا اخر
بطرفيه فطرفا الخطين قد صارا واحدا في الوضع والاشارة وذلك يقتضي
تداخل نقطتين بالاسر فاذا جوزتم تداخل النقطتين فلم لا يجوز تداخل
البعدين فاجاب عنه بان النقطة ليس لها مقدار فلا يلزم من اجتماعهما
حصول الزيادة في المقدار اما البعد فله مقدار فيلزم من اجتماع البعدين

حصول الزيادة في المقدار ولقائل ان يقول هذا الجواب ضعيف وبيانه
من وجهين **الاول** ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة في المقدار اذا لم
يكن كلية احدهما نافذة في كلية الآخر اما اذا حصل النفوذ بالكلية فهناك يمتنع
حصول الزيادة في المقدار فمتى ادعى انه يلزم من اجتماع البعدين حصول
الزيادة في المقدار انما يصح لو ثبت ان نفوذ بعد في بعد محال فان كانت
هذه المقدمة بديهية فاتركوا هذه التطويلات وان كانت برهانية فاثبتوا
امتناعها بغير قولكم انه عند اجتماع البعدين يوجب الزيادة في المقدار ونحن بينا
ان هذا انما يصح لو ثبت امتناع النفوذ على الابعاد فيلزم توقف الدليل
على المدلول والمدلول على الدليل وهو باطل والوجه **الثاني** وهو
انه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين فكذلك يعقل تماس السطحين بخطين
وتماس الجسمين بسطحين و عند حصول هذا التماس يلزم تداخل الخطين
وتداخل السطحين مع ان مقدار الخطين ليس ازيد من مقدار الخط الواحد و مقدار
السطحين ليس ازيد من مقدار السطح الواحد فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في
هذا الموضع فان قالوا الخطان اذا اتحدا فانما اتحدا في جانب العرض والخط
لا مقدار له في جهة العرض والسطحان اذا اتحدا فانما اتحدا في جانب
العمق والسطح لا مقدار له في جانب العمق فثبت ان الاشياء التي يتحد بعضها
في بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار الذي حكمنا عليها بالتداخل
بخلاف مسالتنا هذه فان الابعاد لو تداخلت لكان لها مقدار من حيث انها
صارت متداخلة فوجب ان يحصل الازدياد في المقدار فنقول نحسد بعود

البحث الاول وهو ان الازدياد في المقدار انما يحصل لو امتنع النفوذ بالكلية
وانتم تثبتون امتناع النفوذ بالكلية على وجوب الازدياد في المقدار فيلزم الدور وهو
باطل **قال الشيخ** ولو كان خلا موجود لما كان
يحصل فيه للجسم المحيط الاجسام تعين وللاجسام
التي في الاحاطة انما تتعين جهاتها بجسم هذا المحيط فيجب
ان يكون لهذا المحيط جهة اذ للاتية ليس له جهة بل
بحسب شيء آخر **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم
ان هذا هو الحجة الثانية على نفي الخلا وتقريرها ان نقول لو حصل الخلا خارج
العالم لكان ذلك الخلا متشابه الاجزاء في تمام الماهية ولو انه لو كان
كذلك لكان حصول العالم في بعض اجزاء ذلك الخلا مع جواز حصوله في
ساير اجزاء ذلك الخلا ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال
فتفتقر في تقرير هذه الحجة الى مقدمات **المقدمة الاولى** انه لو حصل
الخلا لكان ذلك الخلا غير متناه ولقائل ان يقول لا نسلم فلم انه ليس
خارج العالم لا خلا ولا ملا فلم لا يجوز ان يقال الخلا الموجود مقدار متناه
وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا خلا
ولا ملا وعند هذا لا يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلا
دون ساير الاجزاء **المقدمة الثانية** هب انا نقول بخلاء لا نهاية
له لكن لم قلتم ان ذلك الخلا متشابه الاجزاء وهذه المقدمة لا بد عليها من دليل
وحجة وذلك لان الخلا الموجود يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه فيحصل هناك

امور ثلثة احدها الابعاد المفروضة في ذلك الخلاء وثانيها كون الخلاء قابلا
لتلك الابعاد وثالثها ذات الخلاء وهو الامر الذي عرضت له قابلية هذه الابعاد
اما الابعاد المفروضة في الخلاء فهي اعراض موجودة في ذات الخلاء واما
قابلية ذات الخلاء لتلك الابعاد فهي ايضا امر عارض لتلك الذات لان
القابلية التي للشيء نسبة بين ذات القابل وذات المقبول والنسبة بين
الشيئين مغايرة لهما ومتاخرة عنهما فثبت ان قابلية الابعاد مغايرة للذات
التي عرضت لها هذه القابلية اذا ثبت هذا فنقول ان اجزاء الخلاء متساوية
في هذه الابعاد وفي قابليتها لهذه الابعاد لكن لم قلتم ان تلك الاشياء التي هي
الامور المعروضة لهذه القابلية متساوية في تمام الماهية فان هذه المقدمة غير
بديهية بل لابد في تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان والقوم ما ذكروا في
هذا الباب شيئا اصلا عن الحجة والبرهان **المقدمة الثالثة**
هب ان اجزاء الخلاء متساوية في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار
خصص تحصيل العالم في بعض اجزاء الخلاء دون البعض بمجرد ارادته وحينئذ
يرجع هذا الى انه هل يعقل وجود موثر بالقصد والاختيار يرجح احد طرفي
الممكن على الآخر والكلام في هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذي يتمسك الحكماء به في
مسئلة القدم وهو مشهور **المقدمة الرابعة** هب ان القول بالفاعل المختار
باطل الا انا نشاهد ان كل واحد من الاشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية
مختص بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص مع انه لا يمتنع في
العقل ان يحصل خلاف ذلك وضده واختصاصه كل واحد من هذه

الاجسام السفلية بصفاتها الخاصة اما ان يكون لانه وقع ذلك من غير مرجح او ان
كان لابد له من مرجح لكن ذلك المرجح فاعل مختار او ان كان ذلك المرجح موجبا
بالذات الا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر والحادث المتقدم
اعد المادة لقبول الحادث المتاخر وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث
حادث لا الى اول فاذا عقلنا ذلك في اختصاص هذه الاجسام السفلية بهذه
الصفات المخصوصة فلم لا يجوز مثله في اختصاص كل العالم الجسماني بموضع معين
من الخلاء الذي لا نهاية له وذلك ان يقال حصل في ذلك الحيز المعين لا لمرجح او
يقال حصل فيه بتخصيص الفاعل المختار او يقال انه كان قبل ان حصل في هذا
الجزء من الخلاء كان حاصلا في جزء آخر من الخلاء وكان حصوله في الوقت المتقدم
في ذلك الجزء من الخلاء اعده لان يحصل في الوقت المتاخر في الجزء الثاني
من الخلاء على هذا الترتيب وقد كان حصول هذا العالم في كل جزء من
اجزاء الخلاء مسبوقا بحصوله في جزء آخر من الخلاء وهكذا الى لا اول له فثبت
ان كل ما يقولونه في الاعراض المخصوصة للاجسام السفلية فنحن نقوله
في اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء **ولنرجع الى تفسير
الالفاظ** اما قوله ولو كان خلاء موجودا لما كان يختص فيه الجسم المحيط
الا بجهة بعينها جهتها بجهة هذا المحيط فالمراد منه انه لو كان الخلاء موجودا لوجب
ان يحصل كرة العالم الجسماني في جزء معين من ذلك الخلاء اما قوله ولا
حاجة الى في الاحاطة انما يعين جهاتها بجهة هذا المحيط فالمراد منه انه ثبت فيما
تقدم ان جهات الاجسام انما يتعين بسبب المحيط والمركز فذلك المحيط هو العلة

لحصول الجهات المختلفة واما قوله فيجب ان يكون لهذا المحيط جهة بحسب شيء آخر
فالمراد منه انه لو كان الخلاء موجودا لكان بعض اجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط فيكون
تعين كل جهة وحيز انما يكون بسبب محيط فوجب ان يكون تعين جهة هذا المحيط
بسبب محيط آخر ويلزم التسلسل واثبات ما لا نهاية له من الاجسام وذلك محال
ولقائل ان يقول بناء هذه الكلمات على ان اختصاص الجسم بالحيز المعين في
الخلاء الصرف محال لانه يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح لكنا قد تكلمنا على
هذه المقدمة بما لا حاجة فيه الى الاعادة قال الشيخ ولو كان
خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص ووراءه
احياز اخرى خارجة عن حيزه لا يحدها حيزه ولا يحدد بحيزه فلم
يكن وقوعه في ذلك الحيز الا اتفاقا والاتفاق يعرض عن امر قبل الاتفاق
يادي الى الاتفاق وليست باتفاق فيكون حينئذ امور سلفت ادت الى
تخصيص هذا الحيز فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر والسؤال في ذلك الحيز ثابت
بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا اين ولغيره به الحيز والاين
وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما والا لكان في الخلاء فلم يمكن ان يختلف بالاجسام
اولى من ان يختلف بعضها الا ان يكون حيزا اولى بجسم من حيز فيكون طبائع الاحياز
في الخلاء مختلفة وهذا محال فاذن ان كان خلاء لم يكن فيه
لا سكون ولا حركة طبيعية ولا ايضا قسرية لان
القسرية ما سلبت حركة او سكونا طبيعيا التفسير
قال مولانا الامام العالم اعلم ان هذا الفصل كلام مكرر وليس فيه فائدة زائدة

الثة وهو عين ما تقدم ذكره ولا باس بان نفسرها كلمة كلمة ليظهر انه ليس فيها فائدة
زائدة اما قوله لو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص فالمراد منه
انه لو فرض خلاء لكان غير متناه لان العالم ثبت انه متناه واذا كان كذلك
لزم ان يكون العالم حاصلا في بعض اجزاء الخلاء فقط ولقائل ان يقول
لما جوزتم ان يقال انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز ايضا ان يقال
الخلاء الموجود متناه والخارج عنه لا خلاء ولا ملاء واذا كان الخلاء متناهيا فلعله لم
ينفصل مقداره على مقدار العالم وعلى هذا التقدير يبطل قولكم ان العالم يكون
حاصلا في بعض اجزاء الخلاء دون بعض فان قلتم الخلاء لو كان متناهيا لكان
متشكلا فيكون جسما فنقول هذا الكلام ان تم كان كافيا في ابطال القول
بالخلاء فكان يصير الدليل الذي اطنب فيه ههنا ضايعا ساقطا واما
قوله ووراءه احياز اخرى خارجة عن حيزه لا يحدها حيزه ولا يحدد
بحيزه فهذه اشارة الى ان ذلك الجزء المعين من الخلاء الذي حصل فيه
العالم يكون محاطا باحياز اخرى خالية ولا يكون لشيء من هذه الخلاءات تاثير
في تحديد الآخر فقوله هب انه لا تاثير للبعض في تحديد البعض فلم قلتم انه
يلزم من هذا القدر كون جميع اجزاء الخلاء متساوية في الماهية واما قوله
فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز الا اتفاقا فمعناه ظاهر لكن هذا انما يلزم لو ثبت
ان جميع اجزاء الخلاء متساوية في تمام الماهية وقد عرفت انه لم يقرر هذه
المقدمة بكلام يفيد شبهة فضلا عن حجة واما قوله والاتفاق يعرض عن
امور قبل الاتفاق يادي الى الاتفاق وليست باتفاق فحينئذ يكون تابعة

سلف ادب الى تخصيص هذا الحيز بمعناه ان الموجب للاحوال الاتفاقيه
امور يتفق منها في تلك الامور لا بحكم اتفاقيه ومثاله ان انسانا اخرج من بلدة لغرض
ان يصل الى قريته فاتفق ان عثر في وقت مروره على كنز فهذا العثور اتفاقي
والموجب لحصوله هو خروجه من البلد الى القريه وذلك الموجب ليس باتفاقي
فثبت ان الامور الاتفاقيه لا بد من اسبابها عند التصاعد الى اسباب طبيعيه
واما قوله فهذا الجسم له في ذاته حيز اخر والسوال فيه عايد فمعناه انه
لو كان حصوله في الحيز المعين اتفاقيا فهذا يقتضي ان يحصل له حيز اخر
طبيعي لما بينا ان الاتفاقيات مسبوقة بالامر الطبيعي لكن لا حيز في الخلا
الذي لا نهاية له فرض طبيعيا فالسوال فيه عايد بعينه ولقايل
ان يقول انا قد اوردنا السوال على هذا الجزء فانا قلنا لم لا يجوز ان
يكون الموجود من الخلا ليس الا القدر الذي حصل فيه العالم واما
الخارج عنه فانه لا خلا ولا ملا ثم ان سلمنا انه لا نهاية للخلا فلم قلتم ان جميع
اجزا الخلا متشابه فانكم ما ذكرتم عليه لا حجة ولا دليلا ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يختص العالم بالجزء المعين من الخلا بتخصيص الفاعل المختار ثم ان سلمنا
القول بالموجب ولكن لا نزاع ان كل واحد من هذه الاجسام الحيوانيه
والنباتيه مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين مع انه كان يجوز في
العقل حصول اضدادها ومقابلاتها بدلا عنها ولا جواب لكم عنه الا ان
تقولوا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر وكان ذلك المتقدم
تداعت المادة لقبول هذا المتاخر واستمر هذا الترتيب لا الى اول فاذا

عقلتم ذلك فلم لا تعقلوا مثله في حصول كل العالم في حيزه المعين واما
قوله بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا اين لغيريته الحيز فمعناه
ان جسم العالم يجب ان يقال انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب وانه يحدث
في داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز احياز مختلفه للاجسام
المختلفه واما قوله وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلا معدوما فمعناه ان قولنا
ليس له حيز ولا اين لا يحصل الا ان يكون الخلا معدوما ولقايل ان يقول
انا قد بينا انه لو حصل خلا مساو لمقدار ما يحصل فيه جسم العالم لحصل
هذا المعنى فثبت ان حصول ما ذكره ليس يتوقف على عدم الخلا واما قوله
والا لكان في الخلا حيز دونه وكانت الاحياز لا تختلف من جهة ما هي
في الخلا فلم يكن بان يختلف باجسام اولى من ان يختلف بغيرها فالمراد منه
انه لو حصل الخلا لكان متشابه الاجزا فلم يكن حصول جسم العالم في بعض
جوانبه اولى من حصوله في سائر الجوانب وهذا هو المرة الثالثه لكن هذا
الكلام من غير فايدة والعجب من الشيخ انه في هذا الكتاب الصغير كيف كرر
هذا الكلام في الموضع الواحد ثلث مرات من غير فايده قال الشيخ

وكيف يكون في الخلا حركه والحركه تختلف

بالسرعة والبطو بعد اختلاف المتحركات والمتحرك فيه فان المتحرك
فيه كلما كان اغلظ كانت الحركه فيه ابطا ونسبة السرعه الى البطو في
المسافه نسبة المسافتين في الغلظ والرقه حتى انها كلما ازدادت رقة
ازدادت الحركه سرعة فيكون نسبة زمان الحركه في الملا الى زمان الحركه في الخلا

كنسبة معاوقة ذلك الملا الى معاوقة الملا الارق منه على نسبة الزمانين فتكون
مقاومة موهومة لو كانت لكانت مساوية للامقاومة ولامقاومة مساوية للمقاومة
لو كانت او تمكن الحركة في الخلا في زمان غير منقسم وهذا ايضا خلف

التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على ابطال القول
بالخلا اعلم ان هذه الحجة لا تختص بابطال قول من يقول الخلا بعد قايم بذاته
بل هي مبطلة للقول بالخلا سوا قيل الخلا بعد قايم بالذات او قيل انه عدم
محض ونفي صرف وتقريرها انه لو حصلت الحركة في الخلا لحصلت اما في
زمان منقسم او في زمان غير منقسم والقسمان باطلان فبطل القول بحصول
الحركة فيها انما قلنا انه يمتنع ان تحصل الحركة في الخلا في زمان منقسم وذلك
لان المقتضي لكون تلك الحركة سريعة او بطيئة امران احدهما شكل
المتحرك وذلك لان الجسم المخروطي الشكل اذا نزل براسه الحاد كانت حركته
اسرع مما اذا نزل بقاعدته التي يكون سطحا مستويا وذلك لانه اذا نزل براسه
الحاد كان اقوى على خرق اتصال الهوا وكان المعاوق عن نزوله اقل
مما اذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوي فان سطح الهوا الذي يماس
ذلك السطح يعاوقه عن النزول ويكون خرق الهوا بذلك المقدار الكثير
اصعب فلا جرم كانت حركته عند نزوله براسه الحاد المخروطي اسرع من حركته
عند نزوله [بقاعدته] التي هي البسيط المستوي والسبب الثاني من الامور المقتضية
للسرعة والبطوء هو المتحرك فيه فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم غليظ
كانت الحركة فيها ابطا مما اذا كانت مملوءة من جرم دقيق والسبب فيه انه

اذا كان الملا غليظا كان خرق اتصاله اصعب مما اذا كان رقيقا ومتى كان خرق
اتصال ما في المسافة اصعب كان الحركة ابطا اذا عرفت هذا فنقول
لنفرض ان مائة اذرع من المسافة مملوءة من الماء والمتحرك يقطعها في عشر ساعات
ولنفرض هذه المسافة خالية خلاء صرفا والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة
فتكون نسبة زمان الحركة في الخلا الى زمان الحركة في الملا نسبة العشر
ولنفرض ملا آخر ارق من الماء بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه عشر
نسبة الثاني نسبة المعاوقتين فيلزم ان تحصل الحركة مع هذه المعاوقة
الضعيفة في عشر زمان الماء وقد كنا فرضنا ان الحركة في هذه المسافة اذا
كانت خالية تحصل في عشر زمان الحركة في الماء فيلزم ان تكون الحركة مع [المعاوقة]
[كهي] لا مع المعاوقة وهذا محال وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة
صحيحة الا فرض الخلا فعلمنا ان هذا المحال انما لزم من فرض الخلا فما يلزم
منه المحال فهو محال فالقول بالخلا محال واما القسم الثاني وهو
انه تحصل الحركة في الخلا في زمان غير منقسم فهذا محال لان كل حركة
في الان فهي انتقال من اين الى اين فيكون الجزء الاول من الحركة
متقدمة على الجزء الثاني منها فيكون زمان تلك الحركة منقسمة لا محالة
هذا تمام تقرير هذه الحجة وهي ضعيفة جدا لانا نقول ان الحركة لما هي حركة
مع قطع النظر عن معاوقة المسافة لا شك انها تستدعي قدرا من الزمان
بدليل ان الحركة من حيث هي هي واقعة على مسافة منقسمة فتكون الحركة
الى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها وايضا [حصل]

للمعاوقة الكاملة في الخلا مع فمن المعاوقة عن المعاوقة والخلا معدمة لن

معنى المتقدم والمتأخر فقد حصل الزمان فثبت ان للحركة من حيث هي
بسيعة قدرا من الزمان ثم انه حصل في المسافة شيء من المعاوقة فلاجل
حصول تلك المعاوقة بسيعة قدرا آخر من الزمان اذا ثبت هذا فنقول
للحركة الواقعة في الخلاء حصل لها الزمان الذي يستحقه بحسب انها حركة
وللحركة الواقعة في الملاء الموصوف بالمقاومة الضعيفة حصل لها الزمان
الذي يستحقها بسبب انها حركة ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل في
تلك المسافة من المعاوقة فكيف يعقل ان يقال انه يلزم ان يكون للحركة مع
المعاوقة كهي لا مع المعاوقة بلى لو كان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة
لكان ما ذكروه لازما الا ان ذلك لا تعويل عليه وعلى هذه الحجة سؤالات
اخرى كثيرة الا ان في القدر الذي ذكرناه كفاية ولنرجع الى التفسير
اما قوله الحركات تختلف بالسرعة والبطء بعد اختلاف المتحركات
والمتحرك فيه فهذه اشارة الى ما ذكرنا من ان المقتضي لاختلاف الحركات
في السرعة والبطء امران احدهما اختلاف المتحركات في الاشكال
والثاني اختلاف احوال المتحرك فيه بسبب الرقة والغلظ وهذه الحجة
لا تعلق لها بالوجه الاول انما تعلقها بالوجه الثاني فلهذا المعنى لم
يذكر ما حصل القسم الاول واما نقد الكلام في الذي لخصناه في تقرير
هذه الحجة فلا فائدة في التطويل بعد الوقوف على المطلوب والله اعلم

الفصل السابع في نفي الجوهر الفرد قال الشيخ

اتصال المقادير بعضها ببعض لن يصير اطرافها واحدة

واتصالها في انفسها ان يكون موجودا بالقوة في اجزائها
حد مشترك تماس المقادير ان يكون نهاياتها معا من غير
ان يصير واحدة كل مقدارين تماسا بالكلية ان امكن
فهما متداخلان التفسير قال مولانا رضي الله عنه
المقصود من هذا الكلام تفسير ثلثة الفاظ احدها الاتصال والثاني
التماس والثالث التداخل اما الاتصال فهو اسم يقع على شيئين لكون احدهما
متصلا بالآخر وهذا ان الشيئان اما ان يكون احدهما ممتازا عن الآخر بالفعل
عن الوجود الخارجي او لا يكون كذلك فالاول مثل ان يقوم خط مستقيم
على خط مستقيم على زاوية ويكون نهايتاهما واحدة بالفعل والثاني كما
اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل فانه يقال هذا الخط متصل واحد
لاجل انه امكن ان يفرض فيه مقاطع واحد يكون ذلك المقطع مشتركا فيه
بعينه بين القسمين فيكون نهاية لاحد القسمين وبداية للقسم الآخر فالمتصل بالوجه
الاول يكون قد حصل فيه قسمان وكل واحد منهما مغاير للآخر بالفعل
والمتصل بالوجه الثاني فهو شيء واحد في الوجود الخارجي وليس فيه هناك
قسمان ولا اجزاء ثابتة بالفعل بل هو بحال لو فرضت فيه مقطعا لكان
ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين فهذا هو الكلام في الاتصال وفيه
سؤال وهو ان هذه النقطة عند القوم عرض فاذا كان مشتركا بين
الخطين لزم كون العرض الواحد قائما بمحلين وهو محال واما تماس
المقادير فهو ان يكون نهاياتها معا من غير ان يصير واحدة وتقرير الكلام ان

نهايتي المتصلين واحدة في الاشارة ونهايتي المتماسين واحدة ايضا في الاشارة
فالمتصلان والمتماسان يشتركان في كون النهايتين واحدة في الاشارة الا انا
نقول هذا الكلام الذي هو واحد في الاشارة الحسية ان كانت واحدة
في نفس الامر فهو الاتصال وان لم يكن واحدة في نفس الامر فهو التماس وهيهنا
محل البحث وذلك لان النهايتين اذا كانتا باقيتين في وقت التماس مع
انهما صارتا واحدة في الاشارة الحسية فهاهنا يلزم القول بنفوذ كلية احديهما
في كلية الاخرى فنقول هل حصل في هذا الوقت امتياز احديهما
عن الاخرى ام لا فان لم يحصل فان حصل فذلك الامتياز ليس بالماهية لان
جميع النقط ماهيتها واحدة ولا باللوازم لان لوازم الماهية الواحدة مشتركة
فيما بين افراد تلك الماهية ولا بالعوارض لان النهايتين لما انطبقت كل واحدة
منهما على كلية الاخرى فكل عارض نفرض كونه عارضا لاحد ايهما فنسبته
اليهما كنسبته الى الاخر فحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك
بين الشيئين لا يقتضي امتياز احدهما عن الاخر فثبت انه لا امتياز بينهما في امر
من الامور وذلك يقتضي ارتفاع التعدد لان التعدد لا يحصل الا بالتغاير
في الهوية وقد فرضنا انه لا تغاير بينهما البتة واذا ارتفع التعدد فقد بطل ان يكون
للحاصل نهايتان بل نهاية واحدة مشتركة بينهما وهذا هو الاتصال فثبت ان القول بالتماس
محال والذي يمكن في الجواب ان يقال ان اتصال النهايتين يمتاز عن
الاخر بكونها نهاية لهذا الخط دون ذلك وكذا القول من الجانب الاخر
ولنرجع الى التفسير واما قوله اتصال المقادير بعضها

ببعض ان يصير اطرافها واحدة فالمراد منه هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الاول
واما قوله واتصالها في انفسها ان يكون موجودا بالقوة في اجزائها حد مشترك
فالمراد ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني واما قوله تماس المقادير ان
يكون نهاياتها معا من غير ان يصير واحدة فهو الذي ذكرناه في تفسير التماس
واما قوله كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان فمعناه ان
الشيئين اذا لم يتماسا تماما الذات بل ان يصير نهاياتها معا في الاشارة الحسية
فهما متماسان فاما اذا تماسا تماما بذاتيهما حتى يصير كلية ذات احدهما ملاقية
في كلية ذات الاخر فهذا هو المسمى بالمداخلة والله اعلم

قال الشيخ كل مقدارين يتماسان بالكلية
ان امكن فهما متداخلان كل ما ماس شيئا فما مس احد
مماسيه الاخر. كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان بالوضع وكل متميزين
بالوضع فان تجاورا متماسان ان كان اجزاء الاخرى لم تتحد بالملاقاة. كل ما
لا يحويه بالملاقاة فمماسته بالاسر كل مماس بالاسر فما ماس مماسه ماسه. كل ما ماس
شيئين وجب فيهما ماس كلاهما لا بما ماس به الاخر فانقسم ملاقيه من المماس على نسب
محجوب بعضه من بعض بغير منقسم. كل مماس بالاسر من غير تنحي شيء عن شيء فحجم
جملتهما مثل حجم الواحد وان كان العدد اكثر فلا يتحرى لا يتألف منه تركيبه
مقدار لانه لا يماس بالحجب ولا يماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة
حجم. التفسير قال مولانا رضي الله عنه الغرض من هذه المقدمة
تقرير البرهان على ان هذه الاجسام المحسوسة لا يجوز ان يكون مؤلفة من اجزاء

لا يتجزى وذلك لان تلك الاجزاء يمتنع ان يكون ملاقية واذا لم يكن ملاقية امتنع
تألف هذه الاجسام منها انما قلنا انه يمتنع كونها ملاقية لانها لو تلاقت لكانت
اما ان يكون ملاقية لانها لو تلاقت لكانت اما ان يكون ملاقاته بالجملة او لا بالكلية
والقسمان باطلان فبطل القول بكونها متلاقية انما قلنا انه يمتنع ان يكون
لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان كذلك
ملاقية بالكلية لانه يجب ان ينفذ كل احدهما في كل الآخر وحينئذ لا يكون مقدار
المجموع منهما زائدا على مقدار كل واحد منهما والا لم يحصل المقصود بالكلية
فاذا جاء ثالث ولقيهما هو ايضا نفذ فيهما فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة ازيد من مقدار
الواحد وبهذا الطريق وجب ان لا يحصل من اجتماعها زيادة في الحجم والمقدار
وحينئذ لا يكون هذه الاشياء العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منها والثاني
ان الاثنين منها اذا تلاقيا بالكلية فحينئذ لا يبقى احدهما متميزا في الاشارة الحسية
والثالث فاذا لقيهما ثالث لم يبق هذا الثالث متميزا عنهما في الاشارة الحسية
وهكذا القول في جميع الاجزاء فوجب ان لا يحصل من تلاقيها شيء يحصل
فيه اجزاء وجوانب متباينة في الاشارة الحسية والثالث انهما اذا تداخلت
فلا اثنان بينهما بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ولا بحسب عوارضها ايضا
لانهما لما تداخلا فكل عارض يفرض حصوله كان حال ذلك العارض بالنسبة
الى احدهما كهي بالنسبة الى الآخر فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك
بينهما لا يوجب امتياز احدهما عن الآخر فهذا يقتضي انهما اذا تداخلتا ان لا
يبقى بعضهما ممتازا عن البعض في نفس الامر واذا كان كذلك فحينئذ يرتفع
التعدد ويصير الكل واحدا فلم يكن الجسم العظيم المؤلف من تلك الاجزاء

في حجم الجزء الواحد بل وان يكون جزءا واحدا في نفس الامر غير قابل للقسمة وذلك
محال والرابع انه لو جاز تداخل الجزئين فيها لجاز في الازيد والازيد حتى لا
يمتنع دخول الجبل الصلب في حيز جوهر فرد وهو محال فثبت بهذا ان كون
الاجزاء التي لا تتجزى ملاقية بالاسر محال واما القسم الثاني وهو كونه
ملاقيا لا بالاسر فهذا ايضا محال لانها لما كانت ملاقية بالبعض دون البعض
فالبعض المحكوم عليه بالتلاقي غير البعض المحكوم عليه بعدم التلاقي ضرورة
ان النفي والاثبات لا يجتمعان وذلك يقتضي ان يكون المحكوم عليه بانه لا
ينقسم يكون منقسما وذلك محال فثبت ان الاجزاء التي لا تتجزى لو كانت ملاقية
لكانت اما ان يكون متلاقية بالاسر او لا بالاسر وثبت ان القسمين باطلان فوجب
ان يكون القول بكونها متلاقية باطلا واذا ثبت انه يمتنع عليها ان يكون متلاقية
ثبت انه يمتنع ان يكون هذه الاجسام متألفة منها لان التألف لا معنى له الا
التلاقي فاذا كان التلاقي محالا كان التألف ايضا محالا فهذا هو تقرير هذا
البرهان واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجوه كثيرة
الاول ان كل جزء فلا بد وان يكون يمنته غير يساره وفوقه غير تحته
وكل ما كان كذلك فهو منقسم وهذا هو الوجه الذي ذكرناه في لباب
الاشارات الثاني ان يقال لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة فالوسط يلاقي
الطرفين فاما ان يكون تلك الملاقاة بالكلية فان كانت بالكلية فهو باطل
للوجوه الاربعة المذكورة وان كان لا بالكلية فالقسمة لازمة والثالث
ان يقال هذه الاجزاء اذا تماست فاما ان يكون تماسها بتمام ذواتها او بنهاياتها والاول

يوجب القول بتداخل الاجزاء وهو محال على ما ساه والثاني يقتضي ان
ان يكون تماسهما بما بتمامهما لا بد واتهما فحينئذ يكون نهاياتهما غير ذواتهما فيلزم القسمة
وايضا فالنهاية التي بها تماس ما على سمته غير النهاية التي بها تماس ما على يساره
فيلزم القسمة ايضا فهذا تمام تقرير هذه الحجة **ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب**
واعلم ان الشيخ لم يرتب كلامه في تقرير هذه الحجة على النظم الطبيعي ولكنه
ذكر مقدمات ثمانية وما اشار الى كيفية نظمها **فالمقدمة الاولى**
قوله كل ما ماس شيئا بكليته فما ماس احدهما ماس الآخر فالمراد انا لو فرضنا
ان جزئين تماسا بكلية ذاتيهما وجب ان يكون ذات كل واحد منهما نافذة بالتمام
في تمام ذات الآخر واذا كان الامر كذلك فاذا جاء ثالث ومس احدهما
وجب ان يكون قد مس الآخر اذ لو صادف احدهما ممسوس هذا الثالث ولم
يصر الثاني ممسوساله فحينئذ يكون ذات الممسوس مباينة لذات غير
الممسوس وغير نافذ فيه ولا مداخلة فيه بالاسر وقد فرضنا ان الامر
كذلك هذا خلف فثبت ان كل ما مس شيئا آخر بكليته فكل ثالث يمس
احدهما فانه لا بد وان يمس الآخر وهذه المقدمة انما يحتاج اليها في بيان
انا لو فرضنا كون الجزئين متلاصقين بالاسر لكان اذا جاء الثالث ولقيهما وجب
ان يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالاسر فحينئذ يلزم ان لا يزيد مقدار
الثلاثة على مقدار الواحد وايضا يلزم ان لا يتميز تلك الاجزاء بحسب
ولا ساير في الاشارة الحسية وكل ذلك محال **والمقدمة الثانية**
قوله كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان بالوضع والمراد انه اذا لم يكن كليته

احد منهما سارية في كلية الآخر كانت مباينة عنه فهما متميزان لا محالة بالاشارة
وهذا الكلام حق وانا اظن انه لو قال كل متميزين بالوضع فهما متماسان لا بالكلية
لكان اولى لان غرضه من تقرير هذه المقدمة ان يقول لكن الاجزاء متميزة
في الوضع فهي غير ملاقية بالاسر وذلك لان استثناء عين المقدم ينتج عين
التالي اما اذا قلنا كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان بالوضع لكن
الاجزاء متميزة بالوضع فهي متماسة لا بالاسر كان هذا باطلا لان استثناء عين التالي
لا ينتج عين المقدم **المقدمة الثالثة** قوله كل متميزين بالوضع
ما لم يتجاوز متماسين والمراد انه متى ان يلاقي هذه الا يكون بالاسر فلا بد وان
يكون ملاقيهما بالنهايات فقط ومتى كان الامر كذلك كانت منقسمة **المقدمة
الرابعة** قوله ان كانت اجزاء الا يتجزى لم يجز بالملاقاة والمراد انه لو ثبت
ان هذه الاجزاء اذا التقت فاما ان يكون تلاقيهما بالاسر وهو محال او لا بالاسر
وذلك يوجب قسمتها فذكر في هذه المقدمة انه لا يكون ان يتجزى بالبتة اصلا
يصير متجزيا عند الملاقاة وذلك يقتضي ان لا يلاقي شيء منها البتة وحينئذ
لا يحصل من تالفها هذه الاجسام وذلك يقتضي ان هذه الاجسام غير حاصلة
من تالفها واجتماعها وذلك هو المطلوب **واما المقدمة الخامسة**
فهي قوله كل ما يجزى بالملاقاة فمماسته بالاسر فالمراد انه اذا مس شيء
شيئا وكانت تلك المماسة لا بالبعض وجب ان يكون بالكل لانه اذا لم يماسه
ببعضه ولا بكله فانه يمتنع ان يماسه البتة **واما المقدمة السادسة**
وهي قوله كل مماس بالاسر فما ماس مماسه ماسه وهذه المقدمة قريب من المقدمة

لا اولى وكالمكرر وان كان يمكن ان يتكلف اظهار ترتيب بينهما **واما المقدمة**
السابعة وهي قوله كل مماس شيئين وجب بينهما ماس كلاهما لم يماس به الآخر
ما انقسم فالمراد منه ان الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وما على يساره فان ما
بينهما بتمام الذات تداخل الثلثة فحينئذ لا يبقى هناك ترتيب في الوضع
والاشارة ولا يبقى كون احدهما وسطا وكون الآخر طرفين ولما دل الحس
على حصول هذه الامور ثبت ان المتوسط لقي ما على يمينه وما على يساره لا بتمام
الذات بل بالنهايتين وذلك يوجب انقسام الوسط وهذا ايضا
كالمكرر **واما** قوله فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه
من بعض لغير منقسم فمعناه انه متى كان الترتيب باقيا وكان الوسط يحجب
الطرفين عن التماس فالملاقاة حاصلة لا بالاسر ومتى كانت الملاقاة حاصلة
لا بالاسر بل بالطرف كان الانقسام لازما **واما المقدمة الثامنة**
كل مماس بالاسر من غير تنحي شيء عن شيء فحجم جملتهما مثل حجم الواحد
وان كان العدد اكثر فالمراد انه لو حصلت الملاقاة بالاسر كان مقدار
المجموع مساويا بالمقدار الجزء الواحد وذلك محال **واما المقدمة**
التاسعة وهي قوله فما لا يتجزى لا يتالف من تركيبه مقدار لانه لا
يماس بالحجب ولا يماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم فالمراد منه
ان هذه الاجزاء لو تماست لكان اما ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس
او لا يحجب فان كان الاول كان الوسط منقسما فيلزم ان يكون غير
المنقسم منقسما وهذا محال وان كان الثاني فحينئذ يكون الاجزاء متداخلة

بالاسر والمداخل بالاسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم فحينئذ لا يكون
تركبها سببا لحصول الزيادة في الحجم فلا يكون هذه الاجسام متولدة من تالفها
وذلك باطل ولما كان القول بوجود هذه الاجزاء باطلا كان
القول بالجوهر الفرد محالا **قال الشيخ** ان كان ما لا يتجزى
مما يتحرك وجب ان يكون الجزء الذي على الموضعين
على مسافة بينهما جزء يمتنع فيهما الالتقاء بالحركة
حتى فاء الى انقسام الاجزاء **التفسير** قال مولانا رضي
الله عنه هذه هي الحجة الثانية على نفي الجوهر الفرد فانا اذا فرضنا خطا
مركبا من اجزاء ثلثة متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزءين فيدان الجزءان
الموضوعان على الطرفين يبقى بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد فنقول
كل واحد منهما قابل للحركة فالمسافة خالية والعائق زائل فوجب ان
يصح كل واحد منهما ان يتحرك واذا تحرك فحينئذ يصير نصف كل واحد
منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر المتوسط في الخط الاسفل وذلك يوجب
القسمة **ولقائل** ان يقول المستدل لم لا يجوز ان الواقف على طرف العالم
لا يمكنه ان يمد اليد الى الخارج لا لقيام عائق خارج العالم لكن لان
شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة ولا جهة ولا مكان خارج العالم
فامتنعت الحركة لا لقيام المانع بل لفوات الشرط فهل لاحد من المحصلين
ان يقول على سبيل الاستهزاء ان هذا المتحرك يمتنع عليه الحركة خوفا
من ان يثبت جسم خارج العالم بل يلتزم ان الرجوع الى الاستهزاء في موضع

لحاجة الى البرهان لا يليق باهل العلم فكذا هاهنا لم يحتج الى تقول صحة
الحركة على هذين الجزئين مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة فاذا لم يحصل
هذا المعنى حينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها لا لاجل ما اشير اليه
من الطفرة والاستهزاء قال الشيخ ومهما بلانا بالحركة
على متناسبين زوجي الاجزاء احدهما الاخر
من غير ان يلحقه بالمحاذاة والحركة متساوية فان
كل واحد منهما لن كان قد قطع النصف عند
المحاذاة بعد لم يحاذه ولزم اختلفا فقطع المنقسمين
في السرعة مختلف التفسير قال مولانا رضي الله عنه
هذا هو الحجة الثالثة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا نفرض خطا مركبا يكون
اجزاؤها شفعا ولنفرض كونه مركبا من ستة اجزاء ولنضع فوق طرفه الايمن
جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا آخر ولنفرض ان هذين الجزئين تبدا بالحركة
معا وتركا معا ولنفرض كون الحركتين متساويتين في السرعة والبطؤ فهذان
الجزءان لا بد وان يمر كل واحد منهما بالاخر وان يصير محاذيا له ولا
يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع فلو حصل
الجزء الواحد على ملتقى الجزئين وذلك يوجب قسمة الاجزاء قال
الشيخ ولو كان تركبت مما لا يتجزى لوقع عدد
القطر في المربع كعدد الضلع مع ان كل واحد

منهما ليس بين اجزائهما فرجة ولا اختلاف مقادير
التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة الرابعة
على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا فرضنا مربعا تركب عن خطوط
اربعة متماسة بحيث يكون كل خط منها مركبا من اربعة اجزاء فضلع هذا
المربع مركب لا محالة من اجزاء اربعة وقطره ايضا مركب من اجزاء اربعة وهي
الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فنقول هذه الاجزاء اما ان يكون من جهة هذا القطر
متلاقية او لا يكون فان كانت متلاقية فاما ان يكون مقاديرها من جهة القطر
متساوية لمقاديرها من جهة الضلع او يكون ازيد والاول يقتضي ان يكون
مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع وذلك محال والثاني يقتضي ان يكون
مقدارها من جانب القطر ازيد من مقدارها من جانب الضلع ويكون
مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة فيكون الجوهر الفرد
قابلا للقسمة وهو المطلوب وان قلنا ان هذه الاجزاء من جهة القطر لا يكون
متلاقية فهناك فرج ثلثة واقعة في خلال تلك الاجزاء الاربعة وكل واحد
من تلك الفرج اما ان يتسع لجوهر الفرد او يكون اصغر من ذلك فان كان الاول
فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة اجزاء ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة اجزاء
ايضا فيلزم ان يكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف وان كان كل
واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد
وهو المطلوب قال الشيخ وكان اذا ازالت

الشمس عن محاذاة شخص وجزء في الارض جزءا
اما ان يزول من المحاذاة جزءا يكون مقدار الشمس
ومدار طرف المحاذاة على الارض متساويين
فاذا زالت الشمس جزءا زال طرف المحاذاة
اقل من جزء فانقسم او ثبت المحاذاة مع الزوال
وهذا محال التفسير قال مولانا رضي الله عنه
هذا هو الوجه الخامسة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا غرزنا خشبة في الارض
فاذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب فاذا ارتفعت
الشمس مقدار جوهر فرد فاما ان ينقص لطرف ذلك الظل شيء او لا ينقص
والثاني محال من وجهين الاول انه لو عقل ذلك فاذا ارتفعت الشمس
جوهرا ثانيا لوجب ان لا ينقص من ذلك الظل شيء وهكذا حتى يبلغ
الشمس الى وسط السماء ان ذلك الظل يكون باقيا كما كان فانه ليس لبعض
تلك الجواهر خاصية تلزم من حركة الشمس الى سائر تلك الاجزاء توجب سكون
طرف الظل والثاني ان الشمس اذا كانت في نقطة معينة من الفلك
حينئذ حصل خط مستقيم خرج من نهاية جرم الشمس ومر على طرف تلك
الخشبة المغروزة واتصل اخره باخر ذلك الظل فحينئذ حصل الخط الى
احد المستقيم من جانب الشمس الى ساق ذلك محال فثبت انه متى ارتفعت
الشمس جزءا ينقص من اطراف الظل شيء فان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس

جزءا ينقص من طرف الظل جزء لزم ان يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع
الفلك وذلك محال وان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس جزءا ينقص من طرف
الظل اقل من جزء فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد وهو مطلوب
قال الشيخ فاذن قسمة الاجسام لا تقف عند
اجزاء لا تتجزى التفسير قال مولانا رضي الله عنه انه لما
ذكر هذه الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزية لا جرم صرح
بعدها بذكر المطلوب وهو ان قسمة الاجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية
واعلم ان كون الجسم قابلا للقسمة على ثلثة اوجه احدها ان قبول القسمة
على سبيل ان ينفصل احد القسمين عن الاخر والوجه الثاني ان لا
ينفصل احد القسمين عن الاخر لكن على سبيل ان احد قسميه يختص
بعرض لا يحصل في القسم الاخر منه اما عرض حسي كما في البلقة او عرض
اضافي كاختلاف المماس وما يجري مجراه والوجه الثالث ان لا ينفصل
احد القسمين عن الاخر الا انه بتوهم مثل ان يقال كل متميز متوهم ويختلف
فانه لابد وان يتميز فوقه عن تحته ويمنه عن يساره ثم اذا عرفت هذا فنقول
ان الدلائل التي ذكرناها لا يوجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية
اللازم من تلك الدلائل المذكورة احد القسمين الباقيين من القسمة
قال الشيخ وليس يجب ان يكون للجسم قبل التجزية
جزء الا بالامكان ويجوز ان يكون بالامكان احوال
بلا نهاية التفسير قال مولانا رضي الله عنه المقصود من

هذا الكلام ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتوا القول في الجوهر الفرد وتقرير
ذلك الدليل ان يقال لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصلت
اجزاء بالفعل لا نهاية لها والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجوه
الاول انا اذا اخذنا الماء الواحد فقسمناه الى نصفين فنقول هذان الجزآن
الحاصلان بعد القسمة هل كانا موجودين قبل القسمة او ما كانا موجودين قبل
القسمة فان كان الاول لزم ان يقال كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة
فانه كان موجودا قبل حصول القسمة فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير
متناهية لزم القطع بان تلك الاجزاء كانت موجودة قبل القسمة بالفعل وحينئذ
لزم القطع بانه لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية لحصل فيه اجزاء غير
متناهية بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا ان الجزئين الحاصلين
بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة فحينئذ يلزم ان يقال ان تقسيم
الماء الواحد الى نصفين يكون اعداما للماء الاول ويكون ايجادا لهذين الماءين
الحاصلين بعد القسمة وذلك مكابرة في المحسوسات بل يلزم ان يقال ان
البعوضة اذا طارت على وجه البحر وغمست بعضها الصغير جدا في شيء
من سطح البحر فانها قد اعدمت البحر الاول واحدثت هذا البحر الجديد ومعلوم
ان من يلزم ذلك لا يكون عاقلا البتة **الوجه الثاني** في بيان ان الجسم
لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل هو
ان نفرض الكلام في خط معين فنقول لا شك ان مقطع النصف منه موضع معين
ولا يستحيل عقلا ان يكون غير ذلك المقطع مقطعا للنصف لان غير ذلك المقطع

لا بد وان يكون زائدا على مقطع النصف او ناقصا منه بشيء ما والزائد على مقطع
النصف او الناقص منه يستحيل عقلا ان يكون مقطعا للنصف فما هو مقطع
النصف من ذلك الخط يجب ان يكون كذلك وجوبا ذاتيا وغير ذلك المقطع
يمتنع ان يكون كذلك امتناعا ذاتيا واذا عرفت هذا في مقطع النصف فالامر
كذلك في مقطع الثلث ومقطع الربع فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا
نهاية لها لكان لكل واحد من تلك المقاطع الغير المتناهية خاصية يجب حصولها
فيه وجوبا ذاتيا ويمتنع حصولها في غيره امتناعا ذاتيا واذا ثبت هذا لزم ان
يقال بان كل مقطع من تلك المقاطع الغير المتناهية خاصية واجبة
الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره وبديهة العقل شاهدة بان اختلاف
في الخواص الذاتية والصفات اللازمة يوجب ان يكون الامور الموصوفة
بها متباينة بالفعل متغايرة بالحقيقة والقوم ايضا قد ساعدوا على ذلك
فثبت انه لو كان الخط قابلا لانقسامات غير متناهية لكان لكل واحد
من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في
غيره ولو كان الامر كذلك لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازا عن
الآخر امتيازا بالفعل وذلك يقتضي ان يحصل فيه اجزاء غير متناهية بالفعل
الوجه الثالث في بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية
لها لحصل فيه اجزاء بالفعل لا نهاية لها وذلك لان المعقول من التقسيم تفريق
المتصل دون ايجاد القسمين واخراجهما من العدم الى الوجود وكيف
لا نقول ذلك ونحن نعلم بالضرورة انا ما قدرنا على ايجاد الاجسام

وانا لسنا قادرين على ايجاد الاجسام واعدامها وذلك يدل على انا اذا اوقعنا
القسمة في جسم صغير ما اعدمنا الجسم الاول واوجدنا هذين الجسمين بل اوقعنا
التفريق بين هذين الجزئين المتجاورين فيه بما ذكرنا انه لو كان الجسم قابلا
لانقسامات لا نهاية لها لحصلت فيه اجزاء بالفعل لا نهاية لها وانما قلنا
ان القول بكون الجسم المتناهي المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل محال
لوجوه كثيرة احدها ان الجسم المتناهي في المقدار لو كان مركبا من اجزاء غير
متناهية بالفعل لوجب ان يتعذر الوصول من احد طرفيه الى طرفه الآخر في زمان
متناه وثانيها ان الاجسام متفاوتة في المقدار وتفاوتها في المقدار دونها
وتفاوتها في المقدار يوجب تفاوتها في عدد تلك الاجزاء وكل عدد كان بعضه
اقل من بعض فهو متناه وثالثها مجموع مقدار الجزئين وجب ان يكون
ازيد من مقدار الجزء الواحد والا وجب ان يكون التضعيف موجبا لحصول المقدار
واذا ثبت هذا وجب ان يكون نسبة العدد الى القدر كنسبة العدد الى
العدد فاذا كان نسبة العدد الى العدد نسبة القدر المتناهي الى متناهي
العدد وجب ان يكون نسبة العدد الى العدد نسبة متناهي العدد الى
متناهي العدد وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير لفظ
الكتاب وقوله وليس يجب ان يكون للجسم قبل التجزية جزء الا
بالامكان فمعناه ان الجسم قبل التجزية ليس مركبا من اجزاء البتة بل هو في نفسه
جسم واحد فاذا اوردنا عليه التقسيم كان ذلك احداث الاثنينية وللحاصل
ان عند الشيخ التقسيم احداث الاثنينية وعند مثبتي الجوهر الفرد التقسيم تفريق

المتماس الا انا بينا بالدلائل الباهرة ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات
لا نهاية لها لوجب كون تلك الاقسام حاصلة فيه بالفعل والشيخ ما زاد على
ادعائه لزوم كونهما قابلين لانقسامات كونهما منقسمين في انفسهما فكان من الاشكال
باقيا قال الشيخ فاذن الاجسام لا ينقطع امكان
انقسامها البتة واما تزيدها فالى حد تقف عنده
اذ لا تجد مادة غير متناهية ولا مكانا غير متناه
التفسير قال مولانا رضي الله عنه المراد من هذا الكلام ان
الاجسام لا نهاية لها في الصغر وهي متناهية في الكبر كما ان العدد لا نهاية
لها في التزايد ولكن متناهيا في جانب النقصان ثم ان الشيخ علل وجوب
تناهيها في جانب الزيادة بامرين احدهما انه لا يجد مادة غير متناهية والثاني
انه لا يجد مكانا غير متناه واعلم ان هذا التعليل فيه نظر اما تعليله بانه لا يجد
مادة غير متناهية فضعيف من وجهين الاول ان يقال ولم لا تقف
تلك المادة ولم تذهب الى غير النهاية فان علل ذلك بشيء آخر لزم التسلسل
وان قال انه ليس هذا المعنى في المادة بعينها ولذاتها لا لعلة اخرى فلم لا
يقول مثلها في الجسم والثاني ان مذهبه ان الجسم قابل للتخلخل
والتكاثف وعول في تقرير هذا المذهب على ان قال المادة ليس لها في حد
ذاتها حجم ولا مقدار فكانت نسبتها الى جميع المقادير نسبة واحدة
قال الشيخ فلا جرم لا يبعد ان يزول عن المادة
مقدار صغير ويحل فيها مقدار عظيم كبير

وبالعكس **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه اذا عقلنا
هذا التقابل ايضا ان نقول نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهي
والى المقدار الذي لا نهاية له واحدة فوجب ان تكون تلك المادة قابلة
للمقدار الذي لا نهاية له وعلى هذا التقدير فانه سيبطل قوله ان عدم المادة هو
الذي اوجب كون الجسم متناهيا في جانب الزيادة واما التعليل الثاني
وهو قوله ان ذلك انما لم يوجد لانه لم يوجد مكان غير متناه فهذا ايضا
في غاية الضعف لان الفلك الاعظم ليس له مكان ولا حيز فلو كان عدم المكان
يوجب عدم الجسم لزمه ان لا يوجد الفلك المحيط او ان وجد فقد وجد له مكان
وكل ذلك باطل عنده **قال الشيخ** ومكان الجسم
ليس بعدا هو فيه كما علمت بل هو سطح ما يحوي
الذي يلبسه فهو فيه **التفسير** قال مولانا رضي
الله عنه ان هذا الكلام اجنبي عن هذا الموضع فانه في الفصل المتقدم لما
ابطل القول بان المكان هو البعد كان يجب عليه ان يفرع عليه بان المكان
هو السطح فاما ايراده هاهنا فغير مناسب واعلم ان ارسطاطاليس قال ان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
وللامام افلاطون الالهي ان يحتج على فساده بان يقول صريح العقل حاكم بان
الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه في كل آن وقد يكون متحركا مع بقائه
مماسا للسطح الواحد وذلك يدل على ان المكان ليس هو السطح اما
الاول فان السمكة اذا وقفت في الماء والطير في الهواء ثم ان الماء جرى على السمكة

والهواء جرى على الطير فهاهنا السطوح متواردة عليه بحسب الآنات المختلفة
فلو كان المكان عبارة عن السطح لكان الانتقال من سطح الى سطح انتقالا من مكان
الى مكان فكان يكون حركة فكان يجب في مثل هذه السمكة وفي مثل هذا الطير
ان يكون متحركا ولما شهد صريح العقل بان هذه السمكة ساكنة وهذا الطير
ساكن علمنا ان المكان ليس هو السطح واما الثاني فلان الرجل اذا
وضع في الجراب حين ما كان في الري ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق
الى سمرقند فهاهنا ذلك الدقيق بقي سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن
في الجراب ولم ينفصل عنه فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يقال
ان الدقيق الذي كان في الري ثم حصل في سمرقند انه لم ينتقل البتة
وذلك معلوم الفساد بالبديهة فلما حصلت الحركة هاهنا مع انه لم ينتقل
من سطح الى سطح علمنا ان المكان ليس هو هو السطح

الفصل الثامن في الزمان وفيه مسائل

المسئلة الاولى في اثبات الزمان

قال الشيخ واما الزمان
فهو شيء غير مقداره وغير مكانه وهو امر به يكون
القبل الذي لا يكون مع البعد فهو القبلية له لذاته ولغيره وكذلك
البعدية وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير نهاية والذي
لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء وليس انه قبل هو انه حركة
بل معنى آخر وكذلك ليس هو سكون ولا شيء من الاحوال التي تعرض فانها
في انفسها لها معان غير المعاني التي بها قبل وبها بعد وكذلك

مع فان للمع مفهوما غير مفهوم كون الشيء حركة

التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان الكلام في الزمان يقع في
مسائل اولها اثبات وجود الزمان وللناس فيه قولان منهم من اثبته ومنهم
من نفاه والمثبتون فريقان منهم من زعم ان اظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان
ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال ومنهم من زعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل
والحجة وهو اختيار الشيخ هنا واما النفاة فقالوا الزمان من جنس الامور التي
لا وجود لها الا في الاوهام وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في
حد واحد من حدود المسافة الا ان الانسان يشاهد الجسم في ذلك
الحد ثم في الحد الثاني ثم في الحد الثالث الى آخر حدود المسافة فهذه الحصول
وان كانت لا تجتمع في الاعيان الا ان صورها تجتمع في الاذهان فلهذا السبب
يحصل للذهن شعور تام ممتد من اول المسافة الى آخرها فيجعل ذلك الامر
الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات ومن المعلوم بالضرورة ان
ذلك الامر الممتد لا حصول له البتة في الاعيان فهذا تفاصيل مذاهب
الناس في اثبات الزمان واحتج الشيخ على اثبات الزمان في هذا الكتاب
بدلائل ثلث الدليل الاول ان يقول لا شك ان هاهنا اشياء
نحكم على بعضها بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه مع غيره وعلى بعضها بانه بعد
غيره فنقول المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية اما ان يكون هو نفس
الذات التي حكم عليها بالقبلية او المعية او البعدية واما
ان يكون هذه المفهومات امورا مغايرة لتلك الذات والاول باطل لوجوه

عليه وجوه الاول ان الذات التي يحكم عليها بالقبلية قد يحكم عليها
بعد ذلك بالمعية ثم يحكم عليها بعد ذلك بالبعدية فلما راينا ان القبلية
تبدلت بالمعية والمعية تبدلت بالبعدية مع ان الذات المحكوم عليها
بعينها باقية علمنا ان هذه الاحوال امور مغايرة لتلك الذات
والثاني ان الشيء المحكوم عليه بالقبلية قد يكون حقيقته انه انسان
او حركة او سكون والمعقول من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه
قبل وبعد ومع الثالث ان الاشياء المشتركة في القبلية قد يكون مختلفة
في الماهية والاشياء المختلفة في القبلية قد يكون مشتركة في الماهية فالمفهوم من القبلية
والبعدية امور مغايرة لماهيات تلك الاشياء وحقائقها والرابع
ان كون هذا الشيء قبل ذلك الشيء امر مقول بالقياس الى غيره والخامس
انا اذا املنا هذا الانسان قبل ذلك الانسان حكم صريح عقلنا
بان موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها فثبت ان كون الشيء قبل غيره او مع
غيره او بعد غيره امور زائدة على الذاتين اللذين حكمنا عليهما بهذه القبلية
والمعية والبعدية ثم نقول هذه المفهومات اما ان يكون امورا عدمية
او وجودية والاول باطل لان العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة
وهذه المفهومات امور مختلفة فوجب ان يكون امورا وجودية فنقول
هذه القبليات والمعيات والبعديات امور زائدة على الذوات
موجودة وظاهر انها ليست موجودات مستقلة بانفسها مستقلة بذواتها
بل هي نسب واضافات ولا بد لها من امر يكون هذه القبليات والمعيات

(حاشية: مدلوله الخصوص من انسان او حركة او سكون غير معقول الا بالقياس ... س)

والبعديات قد تكون معروضة لها بالذات وقد تكون معروضة لها بالتبع والعرض
فانا اذا قلنا ان هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الاخرى يقضي صريح
العقل بانها انما اتصفت بالقبلية لاجل انها حصلت في زمان متقدم
على زمان حصول هذه الحركة المتاخرة حتى انا لو فرضنا هذه الحركة
المتاخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركة المتقدمة حصلت
في هذا الزمان المتاخر لكنا نقضي على تلك الحركة المتقدمة بانها متاخرة و
بالعكس حيث ان الذي يحكم عليه بكونه متقدما او متاخرا قد يكون كذلك
تبعا لغيره وقد يكون كذلك بالذات ولا يجوز ان يكون كل ما كان متقدما
ومتاخرا فانه يكون كذلك تبعا لغيره والا لزم اما الدور واما
التسلسل فلا بد من الانتهاء الى موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته وان الذي
يكون قبل يمتنع عقلا ان يصير بعدا وبالعكس وذلك هو الزمان فهذه حجة
قوية في اثبات اصل الزمان فاما ان هذا الزمان اهو نفس الحركة
الفلكية او مقدارها او امر مغاير لهما فذاك بحث عن ماهية الزمان وهو امر
مغاير لما نحن فيه الان **ولنرجع الى تفسير الفاظ
الكتاب** اما قوله واما الزمان فهو شيء غير مقداره
وغير مكانه فالمراد ان الزمان شيء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم
واما قوله وهو امر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد فالمراد ان
المتقدم والمتاخر قد يحصلان في المسافة وقد يحصلان في الزمان الا
ان المتقدم والمتاخر بحسب المسافة قد يحصلان معا والمتقدم والمتاخر

بحسب الزمان لا يحصلان البتة معا فلهذا السبب قال وهو امر به يكون
القبل الذي لا يكون مع البعد واما قوله فمنه القبلية له لذاته
او لغيره به فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان الذي يحكم عليه بكونه قبل او بعد
اما ان يكون لذاته واما ان يكون لغيره ولا يجوز ان يكون كل شيء قبلا وبعدا
لغيره والا لزم التسلسل والدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء الى
ما يكون قبلا وبعدا لذاته واما قوله وهذه القبليات والبعديات
متصلة الى غير نهاية فهذا اشارة الى قدم الزمان وهو كلام اجنبي عن هذا
الموضع لان المقصود من تقرير هذه الكلمات في هذا الموضع اثبات اصل
الزمان فاما القول في قدمه او حدوثه فذاك بحث اخر واما قوله
والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء فهذا اشارة الى الدليل
الذي تمسكنا به في اثبات ان كون الشيء قبل غيره امر زائد على ذاته المخصوصة
فان الذات المحكوم عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية
فوارد القبلية والبعدية امران زائدان على تلك الذات واما
قوله وليس انه قبل هو انه حركة بل معنى آخر وكذلك ليس هو سكون
ولا شيء من الاحوال التي تعرض فانها في انفسها لها معان غير المعاني
التي هي بها قبل وبها بعد وكذلك مع فان للمع مفهوما غير مفهوم كون
الشيء حركة فالمراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني وهو ان المحكوم عليه
بانه قبل او مع او بعد يكون حقيقته انه انسان او حركة او سكون ومن المعلوم
بالضرورة ان كونه انسانا او حركة او سكونا مفهوم مغاير لمفهوم كونه قبل او مع

وبعد واعلم ان الدليل المنظوم المرتب هو الذي لخصناه وبطناه
ثم ان نفسر الفاظ الكتاب يظهر ان الشيخ قد اشار الى بعضها مع انه ما
تم جميع مقدمات الدليل للمسئلة الثانية في بيان ان
الزمان كم متصل قال الشيخ وهذه القبليات
والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال
ويستحيل ان يكون دفعة لا تنقسم والا كانت توالى
حركات في مسافات لا تنقسم وهذا محال فاذن
يجب ان يكون اتصالها مقادير التفسير
قال مولانا رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل بيان ان
الزمان كم متصل والحجة عليه ان هذه القبليات والبعديات المتعاقبة
اما ان يكون آنات متعاقبة متوالية كل واحد منها لا ينقسم واما ان لا يكون كذلك
بل يكون امرا متصلا مستمرا والاول باطل لان الزمان لو كان مركبا من آنات
متتالية لوجب ان يكون الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا
يقبل القسمة لان الواقع من الحركة في الآن الواحد ان انقسم كان وقوع النصف
الاول منه متقدما على وقوع النصف الثاني منه فحينئذ الآن الذي
وقع فيه ذلك القدر من الحركة يكون منقسما وقد فرضنا ان الآن غير منقسم
ثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم فلو كان

الزمان مركبا من الآنات المتتالية لكانت الحركة مركبة من الامور الغير المنقسمة
ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان المقدار
من المسافة الذي يتحرك المتحرك عليه في الآن الذي لا ينقسم بالجزء الذي
لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على
الحركة من نصفه الى آخره فحينئذ ينقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن وقد فرضنا
انه ليس كذلك فوجب ان يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم فثبت ان
الزمان لو كان مركبا من الآنات المتتالية لوجب ان يكون المسافة مركبة
من الاجزاء التي لا تتجزى لكنه ثبت في الفصل المتقدم ان القول بالجزء الذي
لا يتجزى باطل فكان القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية باطلا
فثبت ان هذه القبليات والبعديات لا يمكن بان يكون دفعات وآنات
متتالية غير منقسمة ولما بطل هذا وجب ان يكون هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المقادير فثبت ان الزمان كم متصل غير قار الذات
ولقايل ان يقول ها هنا دلائل اقوى مما ذكرتم يدل
على ان الزمان لا بد وان يكون عبارة عن آنات متتالية فالحجة
الاولى ان نقول هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية
المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للقسمة والا لكان احد جزئيه متقدما على الآخر
ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الاول منه لا يكون النصف
الثاني حاضرا وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الاول منه زايلا
فثبت ان كل ما كان منقسما يمتنع ان يكون حاضرا وهذا ينعكس انعكاس

البعض ان كل ما كان حاضرا فانه يمتنع ان يكون منقسما فثبت ان هذا الآن
الحاضر غير منقسم اذا ثبت هذا فنقول ان عدمه يكون دفعة اذ لو كان على
التدريج لكان منقسما لكنا بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه دفعة فالآن الذي
هو اول عدمه يكون متصلا بوجوده فقد تتالى هذان الآنان ثم الكلام
في الآن الثاني كما في الاول وهذا يقتضي القطع بتتالي الآنات ابدا وانه برهان
تام جلي في اثبات هذا المطلوب **والحجة الثانية** ان هذا
الآن الحاضر الذي دللنا على انه لا يقبل القسمة لا بد وان يكون عدمه ايضا
دفعة فلا بد وان يحصل في اول عدمه شيء آخر والا لانحسم منقطع الزمان
يكون ذلك الشيء ايضا حاضرا عند حصوله وحضوره فيكون غير منقسم ايضا وهذا
يوجب القطع بتتالي الآنات التي هي غير منقسمة **والحجة الثالثة**
ان احد طرفي الآن الحاضر هو الماضي وهو معدوم والطرف الآخر منه
هو المستقبل وهو ايضا معدوم ولو قلنا ان هذا الآن الحاضر
يوجب اتصال احد جزئي الزمان بالجزء الآخر كان هذا القول معناه
ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا
لا يقول له عاقل **والحجة الرابعة** ان كل جزئين يفرضان في الزمان
فان احدهما لا بد وان يكون متقدما على الآخر ولا يجوز ان يكون تقدم الجزء
المتقدم على الجزء المتاخر امرا ثابتا له بسبب غيره والا لزم التسلسل
او الدور على ما قررناه فلا بد وان يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما يكون متقدما
لذاته والجزء المحكوم عليه بكونه متاخرا يكون متاخرا لذاته فثبت ان كل جزئين يفرضان

في الزمان فان لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته وذلك اللازم ممتنع الثبوت
في حق الآخر لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات في الماهيات
فوجب ان يكون الاجزاء المفروضة في الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها ومتى كان
الامر كذلك لم يعقل من اتصالها الا توالي آنيهما وتعاقبهما بحيث يكون كل واحد منهما
منفصلا في نفسه عن الآخر ولا معنى لتتالي الآنات الا ذلك ولما بطل بهذه الدلائل
كون الزمان متصلا ثبت انه آنات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة بقي هاهنا ان لكم
ان تقولوا انه لو كان الزمان مركبا من آنات متتالية لزم كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فنقول
هذا حق ولا نزاع فيه الا انا نقول لكن القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية
حق فالقول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى يكون حقا واما الدلائل التي
ذكروها على ان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية فالجواب عنها انا بينا في
ذلك الفصل ان هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية وليس كل ما صح بحسب
الاوهام والاذهان وجب ان يصح بحسب الاعيان الا ترى انهم اطبقوا على انه كثيرا
ما تثبت موجودات في الاذهان مع انه يمتنع حصولها في الاعيان فكذا هاهنا
ثم لما افردنا مسئلة الجوهر الفرد كتابا مفردا بالغنا فيه في الكلام من الطرفين فمن اراد
الاستقصاء فعليه بذلك الكتاب **المسئلة الثالثة في بيان**
ان الزمان مقدار للحركة قال الشيخ
ومحال ان يكون امر ليس وجودهما معا يحدث ويبطل
ولا يتغير البتة فانه ان لم يكن امر زال ولا امر حدث لم
يكن تبدل ولا بعد بهذه الصفة فاذن هذا الشيء المتصل

يتعلق بالحركة والتغير **التفسير** قال مولانا رضي
الله عنه المقصود من هذا الفصل بيان ان الزمان مقدار الحركة على ما هو مذهب
ارسطاطاليس وتقرير هذه الحجة انه لما تبدلت القبلية بالمعية ثم تبدلت المعية
بالبعدية فبديهة العقل تقربه الا اذا حدث امر لم يكن او زال امر كان وقد
دللنا على ان هذا الحدوث وهذا الزوال ليس على سبيل توالي الآنات
المتعاقبة بل لا بد وان يكون على سبيل الاتصال المستمر ولا معنى للحركة الا ذلك
فانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل
التدريج والاستمرار فثبت ان الزمان متعلق بالحركة ولقائل ان يقول اما
قولكم ان تعاقب القبليات والمعيات والبعديات يقتضي وقوع التغير
والحركة في الشيء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية فنقول هذا
باطل فان بديهة العقل حاكمة بان اله العالم كان موجودا قبل حدوث
هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب
القبلية والبعدية والمعية يوجب وقوع التغير في ذات واجب الوجود وذلك
لا يقول به عاقل ولئن سلم لولا وقوع التغير في هذا الحادث والا لامتنع وصف الله
بالقبلية والمعية والبعدية فنقول فقد جوزتم ان يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية
والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك
وهذا اقوال الامام افلاطون فانه كان يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات
والتغيرات لم يحصل فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد
واما ان حصلت فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يعرض لها ملابسات تلك

[illegible]

بعديات وبعديات بعد ملابسات لا لاجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان
بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء ثم نقول وها هنا دلائل اقوى مما ذكرتموه
تدل على ان الزمان يمتنع ان يكون مقدار الحركة **الحجة الاولى** ان نقول
اما اذا قلنا الزمان مقدار الحركة فلا معنى لهذا الكلام الا ان الزمان مقدار دوام
الحركة لكن من المعلوم ان دوام الحركة لا وجود له في الاعيان فمقدار هذا الدوام
الذي هو صفة لهذا الدوام ونعت له اولى ان لا يكون له وجود في الاعيان
الحجة الثانية وهي ان دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها والناس
قد اختلفوا في ان استمرار الشيء ودوامه هل هو زائد على ذاته او هو عين ذاته
فان قلنا انه زائد على ذاته فهذا الزائد يمتنع حصوله في غيره لان دوام
وجود الشيء يمتنع ان يكون حاصلا في غيره لا نفسه فان قلنا انه عين ذاته فكذلك
وعلى التقديرين فان دوام وجود الشيء يمتنع ان يكون مباينا عنه حاصلا في
غيره ولا شك ان مقدار هذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له فيمتنع ايضا
ان يكون مباينا عنه وحاصلا في غيره فثبت انه لو كان الزمان عبارة عن مقدار
الحركة لوجب ان يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الاخرى ولا شك
انها موجودة دفعة فيلزم ان لا يكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة
بل ساعات كثيرة بحسب الحركات الموجودة وذلك لا يقوله عاقل **الحجة**
الثالثة ان العقل كما قضى بان الحركة حاصلة في الزمان فكذلك قضى
بان جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان فلو كان الزمان عبارة
عن صفة من صفات الحركة لكان الزمان حاصلا في نفسه وانه محال قلنا

في ابطال هذا المذهب دلايل كثيرة وكفانا في هذا المختصر هذا القدر

المسئلة الرابعة في تقرير حجة اخرى على القول بثبوت الزمان

قال الشيخ **وكل حركة في مسافة على سرعة محدودة** فانه يتعين لها مبدأ وطرف فلا يمكن
ان يكون الابطا منها يبتدئ معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها فان ههنا تعلق ايضا
بالمع والبعد وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين اخذه في الابتدا
وتركه في الانتهاء وفي اقل من ذلك امكان قطع اقل من تلك المسافة فههنا
غير مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطي مقدار آخر والذي **نقول
ان السريع يقطع فيه هذه المسافة وفي اقل منه اقل
من هذه المسافة**

التفسير قال مولانا رضي الله عنه عاد
الشيخ مرة اخرى الى ذكر دلايل اخر دل على اثبات اصل الزمان فالدليل
الاول الذي تقدم ذكره دليل ماخوذ من احوال المسلمات والبعديات
وهذا الدليل دليل ماخوذ من الامكانات المختلفة فلنقرر هذا الدليل
فنقول كل حركة تفرض في مسافة على قدر من السرعة فانه يحصل بين ابتدا
تلك الحركة وبين انتهائها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة
فان حصلت حركة اخرى تساوي الاولى في الابتدا والانتها لكنها تكون ابطا منها
وجد البطي قد قطع مسافة اقل وان حصلت حركة اخرى تساوي الاولى في كمية
السرعة وفي وقت الحركة ولكنها انما ابتدات بعد ابتدا الاولى وجد هذا السريع الاصغر
قاطعا للمسافة اقل اذا عرفت هذه الوجوه الثلثة من الفرض فنقول الفرض

خ بسرعة

الاول فالفايدة فيه انه حصل بين ابتدا السريع الاول وبين انتهايه امكان
يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ولا يتسع للحركة الواقعة على
ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اقل من تلك المسافة ولا يتسع للحركة
الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اكثر من تلك المسافة فهذا
الامكان المتقدر في نفسه خصوصية باعتبارها يقبل بعض الحركات فلا يقبل
البعض فهو امر موجود **واما الفرض الثاني** فالفايدة فيه بيان
ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطية والسريعة
ان تشاركا في هذا الامكان وجب ان يتفاوتا في مقدار المسافة فوجب ان
يتفاوتا في هذا الامكان وذلك من اظهر الدلايل على ان هذا الامكان
امر مغاير لمقدار المسافة **واما الفرض الثالث** فالفايدة فيه من
وجهين الاول ان السريع الثاني يشارك السريع الاول في كونهما
حركة وفي كونهما سريعة ويخالفهما في مقدار هذا الامكان فوجب ان يكون هذا
الامكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة الثاني ان الامكان
الذي يتسع للسريع الاصغر جزء من الامكان الذي يتسع للسريع الكبير وذلك يدل
على ان هذا الامكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزية فهذا هو تقرير
هذا الدليل **ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب**

اما قوله كل حركة في مسافة على سرعة محدودة فانه يتعين لها مبدا وطرف
فالمراد ان كل حركة فلا بد وان يكون من شي الى شي فالذي منه هو المبدا و
الذي اليه هو الطرف ثم انهما قد يكونان يتعينان بالطبع والذات وقد يتعينان

يحسب قصد معين و فعل فاعل مختار اما الاول فكالحركات الطبيعية الصاعد
والهابطة فان لكل واحد منها مبدءا معينا وطرفا معينا وهما المركز والمحيط واما
الثاني فكما اذا اختار الحيوان ان يبتدئ بالحركة من حد معين و يتركها في حد اخر وكذا
القول في الحركات الدورية فانه ليس فيها حد هو المبدا بالذات لتلك الحركة وحد
آخر هو المنتهى بالذات بل المبدا والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعين اذا
عرفت هذا فنقول ظهر انه يحصل من هذا المبدا و هذا الطرف حركة على سرعة
محدودة و هذا هو الذي ذكرناه في الفرض الاول واما قوله لا يمكن ان
يكون الابطأ منهما يبتدئ معهما و يبلغ النهاية معهما بل بعدها فهذا هو الذي ذكرناه في
الفرض الثاني واما قوله فاذن هاهنا تعلق ايضا بالمع والبعد فاعلم
ان هذا الكلام اجنبي عن اثبات هذا الدليل فانه ربما سال سائل فقال
انك في هذا الدليل تقول الامكان الذي هو كالظرف لهذه الحركات هو الزمان
وفي الدليل الاول قلت ان الذي يحصل بسبب القبليات والبعديات
هو الزمان وهذا يوهم التناقض فان الشيء الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة
ولاجرم ازال هذه الشبهة وبين ان هذا الامكان الذي جعلناه هاهنا ظرفا
لهذه الحركات هو بعينه ذلك الشيء والذي قلنا في الدليل الاول انه
هو السبب بالذات لتعاقب القبليات والبعديات واما قوله
وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين اخذه في الاشتداد وتركه
في الابتداء فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرناه في الفرض الاول وهو كالمكرر واما
قوله و في اقل من ذلك الامكان قطع اقل من تلك المسافة فالمراد منه الاشارة

الى ما ذكرناه في الفرض الثالث اما قوله فهاهنا غير مقدار المسافة التي لا يختلف
فيها السريع والبطيء مقدار آخر والذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة فالمراد
ما ذكرناه ان السريع والبطيء ان تساويا في المسافة اختلفا في هذا الامكان وان
تساويا في هذا الامكان اختلفا في مقدار المسافة فوجب القطع بان هذا الامكان
مغاير لمقدار المسافة واما قوله و في اقل منه اقل من هذه المسافة فهو اشارة
الى ما ذكرنا من ان السريع الثاني اذا شارك السريع الاول في السرعة و في ترك
الترك ولكنه انما ابتدا بعد ابتداء السريع الاول فانه يقطع اقل مما قطع السريع الاول
ويكون الامكان الذي يتسع للسريع الاول في ذلك يدل على ان هذا الامكان قابل
للتطبيق والمساواة والمفاوتة وهو المطلوب وقد ظهر ان الذي ذكرناه عين ما
ذكره الشيخ الا انا ذكرناه على النظم الطبيعي والترتيب القريب من الافهام والشيخ
لم يعتبر ذلك **المسألة الخامسة** في تقرير وجه آخر
في بيان ان الزمان مقدار الحركة قال الشيخ
وهذا الامكان مقدر غير ثابت بل متجدد
كما ان الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع
والبطيء بلا اختلاف فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات
والبعديات على نحو ما قلنا وهو متعلق بالحركة وهو الزمان و هو مقدار الحركة
في المتقدم والمتاخر **الذي لا يثبت احدهما مع الآخر**
لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك التفسير
قال مولانا رضي الله عنه ان الشيخ في الفصل المتقدم ذكر الدليل الاول

لفظ من بدل الامكان الذي
يتسع للسريع الاول صح

على اثبات الزمان ثم اتبعه ببيان انه مقدار للحركة فههنا ايضا ذكر الدليل الدال
على اثبات الزمان ثم اتبعه مرة اخرى ببيان انه مقدار للحركة وبنى هذا المطلوب
على مقدمة وهى ان الزمان امر غير ثابت بل هو شيء في السيلان والتقضي وذكر
في بيان انه غير ثابت بل سيال دليلين **الوجه الاول**
انه لو كان الزمان باقيا لكان الآن الذي فيه حصل ابتداء الطوفان هو بعينه
هذا الآن الذي نحن فيه ولو كان كذلك لكان قد حصل ابتداء الطوفان
في هذا الآن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير باق بل سيال وهذا
هو المراد من قوله كما انه لا ثبات للحركة غير ثابت فعين ابتداء الحركة غير حاصل
للحركة في حال استمرارها فعلمنا ان حال استمرارها مغاير لحال حدوثها وذلك
يدل على ان الزمان غير ثابت **والوجه الثاني** انا قد ذكرنا ان الحركة
السريعة والبطيئة اذا اشتركا في المسافة كان وقت ترك البطيئة بعد ترك السريعة
ولو كان الزمان باقيا لكان وقت ترك السريعة وذلك مع حصول التفاوت
بين السريعة والبطيئة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير باق بل
سيال وهذا هو المراد من قوله ولو كان باقيا لكان موجودا للسريع
والبطيء بلا اختلاف ثم انه لما بين انه غير ثابت قال فهو اذن هو المقدار
المتصل على ترتيب القبليات والبعديات على نحو ما قلنا في الدليل
الاول ثم قال وهو متعلق بالحركة وهو الزمان فالمراد انه في الفصل المتقدم
بين ان تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله الا عند حصول
الحركة والتغير ثم قال وهو مقدار للحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت احدهما

مع الآخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك فاعلم انه لما بين ان الزمان مقدار
للحركة ذكر ان مقدار الحركة خاصة تشبيها بما عرفت من المقادير وذلك لان المتقدم
قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد البتة مع الجزء
المتأخر من الزمان وهذا هو المراد من قوله مقدار للحركة من المتقدم والمتأخر
الذي لا يثبت احدهما مع الآخر واما قوله لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك
فالمراد ان هذا المقدار الذي سميناه بالزمان شيء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار
المسافة وهذا كالمكرر الذي لا فائدة فيه

المسئلة السادسة

في تفسير كون الآن فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار آخر قال الشيخ الآن فصل الزمان
وطرف اجزائه المفروضة فيه يفصل به كل جزء
في حده ويتصل بغيره **التفسير** قال مولانا رضي
الله عنه لما كان بديهة ان الزمان كم متصل وكل كم متصل فانه يقبل
الفصل ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشيء ثبت ان الزمان
شيء يمكن ان يحصل له طرف بالفعل ثم ذلك الطرف قد يكون واصلا
ايضا وقد لا يكون **اما الاول** فكما اذا احدث نقطة في خط
بحيث لا ينفصل احد جزئي ذلك الخط عن الجزء الآخر منه فانه ليس
هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل وتلك النقطة كما انها نهاية لاحد قسمي
هذا الخط تكون بداية للقسم الثاني فهذه النقطة تكون فاصلة لذلك الخط باعتبار
وواصلة باعتبار آخر **اما** انها فاصلة فلان ذلك الخط كان قبل حدوث

هذه النقطة فيه خطا واحدا او عند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين واما

انها واصلة فلان تلك النقطة اوجبت اتصال احد قسمي هذا الخط

بالقسم الثاني منه **واما القسم الثاني** وهو الطرف الذي يكون فاصلا

ولا يكون واصلا فكما اذا انقطع احد نصفي الخط عن النصف الآخر فان تلك النقطة

التي هي نهاية احد نصفي الخط لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الباقي

منه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قد دللنا على ان الآن الحاضر حد

يفصل الماضي من المستقبل فيكون هذا الآن فاصلا الا انك قد عرفت ان

الطرف الفاصل واصلا لانه انما لا يكون واصلا لو انقطع الزمان ولم يحدث

بعده شيء آخر وذلك محال لانه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده

بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا يحصل الا عند حصول الزمان فثبت

انه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده وما ادى عدمه الى وجوده

كان محالا فكان فرض عدم الزمان محالا واذا ثبت هذا ظهر ان كل آن يحدث

فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر اما انه فاصل فلانه يفصل الماضي

عن المستقبل واما انه واصل فلانه اوجب اتصال الجزء الذي هو الماضي

بالجزء الذي هو المستقبل فثبت ان كل آن يفرض في الزمان فانه يكون فاصلا

من وجه وواصلا من وجه واذا عرفت هذا **فلنرجع الى تفسير**

الفاظ الكتاب **اما قوله** الآن فصل الزمان فالمراد منه

ظاهر فانه بسبب حصول الآن الحاضر ينفصل الماضي عن المستقبل

فيكون هو فصلا للزمان واما قوله وطرف اجزائه المفروضة فيه فالمراد

158

159

٢٥

ثبت ان كل حركة فهي اما طبيعية واما قسرية واما ارادية ثم نقول الحركة الدورية

يمتنع ان تكون طبيعية والدليل عليه ان الحركة الدورية كل نقطة تفارقها المتحرك

فان هربه عنها غير طلبه لها وحركته عنها غير توجهه اليها فلو كانت هذه الحركة

طبيعية لكان الهرب الطبيعي عن الشيء عين الطلب الطبيعي للشيء وذلك محال

ثبت ان الحركة الدورية يمتنع ان تكون طبيعية امتنع ايضا كونها قسرية ولما بطل

هذان القسمان ثبت كونها ارادية فثبت ان الحركات الدورية كلها ارادية

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الجسم المستدير يكون قبل وصوله

الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ثم عند الوصول اليها يصير هاربا عنها بالطبع

وذلك لا يوجب التناقض لانه انما يكون طالبا للوصول الى تلك النقطة

قبل الوصول اليها وانما يصير هاربا عنها عند الوصول اليها فالطلب والهرب

لم يحصلا في زمان واحد ولا بحسب شرط واحد بل في زمانين بحسب شرطين مختلفين

وذلك لا امتناع فيه والذي يدل على انه غير ممتنع وجوه **الاول** انه لا نزاع

في ان الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية فان الحجر النازل بالطبع قبل وصوله الى

حد معين في تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه

فاذا عقلت ذلك في الحركة المستقيمة فلم لا يعقل مثله في الحركة المستديرة **الثاني**

ان الطبيعة توجب السكون بشرط الحصول في المكان الطبيعي وتوجب الحركة

بشرط الحصول في المكان الغريب فثبت ان كون الشيء الواحد موجبا للحالين

المتضادين بحسب شرطين مختلفين وفي زمانين متغايرين غير ممتنع

الثالث ان عندكم الحركات ارادية فقبل وصول الجسم المستدير

الى النقطة المعينة يمكن الوصول اليها مطلوبا بالارادة ثم عند الوصول اليها يصير
ذلك الوصول مهروبا عنه بحسب الارادة فاذا عقل كون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا عنه في
وقتين وعند شرطين بحسب الارادة فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة قال
الشيخ فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية
ارادية فالنفس علة وجود الزمان التفسير
قال مولانا رضي الله عنه انه اذا ثبت فيما تقدم ان الحركة الحافظة للزمان
حركة دورية وثبت فيما تقدم ان الحركة الدورية ارادية لزم ان يقال الحركة الحافظة
للزمان حركة ارادية ثم نقول فاعل الحركة الارادية هو النفس وهذا ينعكس الى ان
النفس هي الفاعل للحركة الارادية التي هي الفاعلة للزمان فالنفس فاعل الزمان فتكون
هي الفاعل للزمان وهي العلة لوجود الزمان المسئلة الثانية
في اثبات ان الجسم لا يتحرك لذاته قال الشيخ
كل حركة فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك
لانه جسم او لا لانه جسم فان تحرك لانه جسم وجب ان يكون كل جسم
متحركا وان كان حركته يجب ان تكون عن سبب اخر اما قوة فيه واما
خارج عنه التفسير قال مولانا رضي الله عنه الكلام التام
في تقرير هذا الكلام ان يقال الحركة لا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ذات المتحرك
واما غيره وممتنع ان يكون ذاته فبقي ان يكون غيره فيفتقر في تقرير هذا الدليل الى
بيان امرين فالمقدمة الاولى ان الحركة لا بد لها من مؤثر فنقول الدليل
عليه هو ان الحركة لا يعقل كونه مستقلا بنفسه مستبدا بذاته لانها نعت من نعوت

الجسم وصفة من صفاته ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو
مفتقر في تحققه الى الغير وكل ما افتقر في تحققه الى الغير فهو ممكن لذاته وكل
ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر ينتج ان الحركة لا بد لها من مؤثر اما المقدمة
الثانية فهي قولنا انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته فقد استدل الشيخ
عليه هاهنا بانه لو تحرك لانه جسم لوجب ان يكون كل جسم متحركا واعلم
ان هذا الاستدلال لا يتم الا بمزيد تقرير وهو ان يقال الاجسام متساوية
في الجسمية ولو كانت الجسمية موجبة للحركة لكانت الاجسام باسرها متساوية
في الموجب فيلزم من استوائها في الموجب استواؤها باسرها في الاثر وهو الحركة
فالكلام الذي ذكره الشيخ لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات ولقائل ان يقول
السؤال عليه من وجهين الاول لم قلتم ان الاجسام باسرها متساوية
في الجسمية وما الدليل على صحة هذه المقدمة وتقريره ان المعقول من الجسم
انه ماهية تقبل الابعاد الثلثة ولا يلزم من الاستواء في قابلية الابعاد الثلثة الاستواء
في تمام الماهية لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يبعد اشتراكها في بعض اللوازم
واما تلك الماهية التي عرضت لها هذه القابلية فهي غير مشعور بها من حيث هي
هي واذا كان الامر كذلك فكيف يعرف كونها متساوية في تمام الماهية فثبت
ان هذه المقدمة غير معلومة لا يقال الدليل على استوائها في تمام الماهية
انا نقسم الجسم الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوي والسفلي
ومورد القسمة مشتركة فيه بين الاقسام فيجب ان يكون كونه جسما الذي هو
المورد لهذا التقسيم امرا مشتركا فيه بين الكل لانا نقول هذا باطل لانه كما

تقسيم الاعراض الى الكم والكيف وغيرهما ثم لم يلزم منه تماثل الاعراض في تمام الماهية فكذلك
هاهنا **السؤال الثاني** سلمنا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية لكن لم قلتم
انه يلزم من هذا القدر اشتراكهما في جميع اللوازم والدليل عليه ان الاجسام
الفلكية والاجسام العنصرية متساوية في تمام الجسمية ثم انه لم يلزم ان يصح على
الفلكيات كل ما صح على العنصريات وبالعكس فكذا هاهنا فان قيل ان ذلك الاختلاف
انما جاء بسبب منفصل فنقول فلم لا يجوز هاهنا مثله وعليكم حصر الاحتمالات
ثم ابطالها بالدليل القاطع ليتم دليلكم **السؤال الثالث** ان المبدا
لتلك الحركة اما ان يكون فيه او لا يكون فيه فان كان الاول فنقول كما ان هذا
الجسم اختص بهذه الحركة المعينة فكذلك اختص بالقوة التي هي المبدا لهذه الحركة
المعينة فان وجب ان يكون اختصاصه بتلك العلة لاجل علة ثانية ولزم التسلسل
وان عقل ان يكون اختصاصه بتلك العلة لا لاجل علة اخرى فلم لا يجوز مثله
في الحركة واما ان قلنا ان تلك الحركة انما حصلت في ذلك الجسم لسبب منفصل فنقول
اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر من ذلك المباين دون سائر الاجسام
اما ان يكون لاجل ان ذلك الجسم اولى من غيره بذلك القبول او ليس كذلك فان كان
ذلك لاجل حصول تلك الاولوية عاد الكلام في سبب حصول تلك الاولوية وان
كان ذلك غير مشروط بحصول الاولوية فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول
ذلك الاثر دون سائر الاجسام مع استواء جميع الاجسام في القابلية ومع انه ليس
شيء منها اولى بذلك القبول من الآخر اليه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على
الآخر لا لمرجح واذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في اصل الحركة وهو لم نقل ان

تلك الحركة مما ترجح وجودها على عدمها لا لمرجح وحينئذ يبطل اصل هذا الدليل
بعد اتمام الكلام على هذا الدليل اعلم ان الشيخ لما اثبت انه لا يجوز ان يكون
الجسم محركا لذاته انتج منه انه لا بد وان يكون محركا لغيره ثم ان ذلك الغير اما ان يكون
حالا فيه واما ان يكون مباينا عنه فلا جرم قال ان ذلك الشيء الآخر اما قوة فيه واما خارج عنه

المسئلة الثالثة في بيان انه لا بد من انتهاء المتحركات الى محرك اول لا يتحرك

قال الشيخ المتحركات في كل طبقة تنتهي الى محرك اول
لا يتحرك والا اتصلت محركات لمتحركات
بلا نهاية فاتصلت اجسام بلا نهاية فكان لجملتها حجم
غير متناه وهذا محال **التفسير** قال مولانا رضي
الله عنه لو كان كل محرك انما يتحرك لان شيئا آخر حركه الى غير النهاية لزم اما
الدور وهو ان يكون محرك هذا ذاك ومحرك ذاك هذا فيقتضي تقدم حركة كل
واحد منهما على حركة الآخر اما بالرتبة واما بالزمان وهو محال واما التسلسل
وذلك يقتضي وجود اجسام لا نهاية لها وقد دللنا على انه محال فلم يبق الا ان
تنتهي هذه المتحركات الى محرك لا يتحرك البتة او ان كان متحركا لكنه
يكون متحركا من تلقاء نفسه لا بتحريك غيره وذلك هو المطلوب

المسئلة الرابعة في بيان ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية

قال الشيخ ليس
من شان جسم من الاجسام ان يكون له قوة على امر غير متناهية

والا كان قوة الجزء مقابله شيء من ذلك الجزء المساوي المفروضة من قبل المحل ودا مل ما تقوى عليه الكل من ذلك المبدأ فكان على مثاله وكذلك لكل جزء آخر

فيحصل عنهما كون على مثاله **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه كل قوة حالة في الجسم فانه يجب كونها منقسمة بسبب انقسام ذلك المحل والكلام في مباحث هذه المقدمة سياتي في مسئلة اثبات النفس الناطقة اذا عرف هذا فنقول جزء تلك القوة اما ان تقوى على التحريك والتأثير او لا تقوى عليه البتة والثاني باطل لان جزء القوة ان لم يقو على التأثير البتة فحينئذ لا يكون لجزء القوة قوة على شيء اصلا فحينئذ يلزم ان يكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام وقد بينا انها قابلة للانقسام هذا خلف فثبت ان جزء القوة يقوى على التأثير ثم نقول جزء القوة اما ان يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل او لا يكون كذلك والاول باطل والا لزم ان يكون الكل مساويا للجزء وهو محال ولما بطل هذا تعين الثاني وهو ان يقال جزء القوة لا يقوى على مثل ما يقوى عليه كل القوة وحينئذ يلزم ان يكون مقوى الجزء متناهيا ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء وضعف المتناهي متناهيا فمقوى كل القوة الجسمانية يجب ان يكون متناهيا وذلك هو المطلوب

ولقايل ان يقول الكلام على هذه الحجة من وجوه **السؤال الاول** لا نسلم ان القوة الحالة في المتحيز يجب ان يكون منقسمة وذلك لانه بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى كانت القوة القائمة بالجزء الذي لا يتجزى لم يلزم كونها منقسمة لكنا بينا ان الحق هو اثبات الجزء الذي لا يتجزى **السؤال الثاني** وهو ان النقطة والوحدة كل واحدة منهما شيء غير منقسم فنقول

هذا الشيء ان كان جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد فان كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد ايضا وان كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بان انقسام المحل لا يقتضي انقسام الحال وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما ابدا ان يكون القوى الجسمانية منقسمة **السؤال الثالث** هب ان القوة الجسمانية منقسمة وان مقوى الجزء لا بد وان يكون مساويا لمقوى الكل لكن لم قلتم ان عدم المساواة لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا ولم لا يجوز ان يحصل ذلك التفاوت بطريق آخر وعليكم بالدليل ثم نقول لم لا يجوز ان يقال ان ذلك التفاوت يظهر بكون فعل الجزء ابطأ وكون فعل الكل اسرع مع كون كل واحد منهما باقيا ابدا **السؤال الرابع** دليلكم معارض بدليل آخر وهو ان ذات هذه القوة الجسمانية وكيفية تأثيرها في آثارها لا تنتهي الى وقت الا ويمكن بقاؤه بعد ذلك والا فقد انتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا ثبت هذا وجب القطع بان هذه القوة الجسمانية ممكنة البقاء في الذات وفي التأثير ابدا وذلك يبطل قولكم **قال الشيخ** فالمحرك الاول

الذي لا تتناهى قوته اذن ليس بجسم ولا في جسم وليس بمتحرك لانه اول ولا ساكن لانه لا يقبل الحركة والساكن هو عادم الحركة في ما له ان يتحرك

فيه **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه انه قد ثبت فيما مضى ان الزمان ليس له اول ولا آخر واثبت انه مقدار الحركة فاذن مهما ثبت ان حركة الزمان ابدية ثم بين ان كل حركة فلا بد لها من محرك ثم بين ان المحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية

والالزم اثبات اجسام لا نهاية لها وانه لا يجوز ان يكون طبيعيا لما بينا ان القوة الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فالقوة القوية على تلك الحركة الازلية الابدية
يجب ان لا تكون جسمانية اصلا وذلك يدل على ان موجد هذه الحركة الازلية
الابدية لا يمكن ان يكون جسما ولا حالا في الجسم اصلا وهذا هو الطريق المشهور
في اثبات مدبر العالم الجسماني انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولما بينا ذلك وجب ان لا
يكون متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بمتحرك فظاهر واما انه ليس بساكن فلان السكون عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك والذي من شانه ان يتحرك هو الجسم والجسماني فاذا لم
يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن من شانه ان يتحرك هو الجسم والجسماني فاذا لم يكن جسما ولا
جسمانيا لم يكن من شانه ان يتحرك واذا كان كذلك امتنع كونه ساكنا

المسئلة الخامسة في بيان ان كل جسم فانه لا ينفك في ذاته عما يكون مبدا للحركة

قال الشيخ الاجسام لا تخلو في طبعها من مبدا حركة وذلك
لان كل جسم اما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي او غير قابل
فان كان قابلا فهو قابل للتحريك المستقيم فلا يخلو اما ان يكون في طباعه مبدا ميل
الى كماله الطبيعي او لا يكون كما نشاهد بعض الاجسام في طباعها ميل الى جهة
من الجهات وكلما اشتد الميل فادام المحرك بالقسر حتى تساوت النسب
ما فيهما من قوة الميل فان كان جسما لا ميل فيه وقبل حركة قسرية وكل حركة قسرية
علمت في زمان كانت لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذي ميل
في طبعه بالقسر يكون في مثله حركة قسر جسم ذي ميل اقل نسبة ميله الى ذلك

خ وكل حركة كما علمت

نسبة الزمانين فيكون نسبة قسرها لا مقاومة فيه على نسبة قسر في جسم ذي ميل وهذا خلف
فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدا حركة

التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم انا ندعي ان كل جسم فانه لا ينفك
عن مبدا حركة والدليل عليه ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في حيز
معين واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي
له ممكنا او لا يكون ممكنا اما الاول فهو الجسم الذي يقبل الانتقال عن
حيزه المعين ونحن نبين ان كل واحد من هذين القسمين فانه لا بد وان يحصل فيه
قوة يكون بها الحركة اما القسم الاول وهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة
فالذي يدل على انه لا بد وان يحصل فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية انا لو
فرضناه خاليا عن الميل المعاوق وفرضنا ان قاسرا قسره على الحركة فتلك الحركة
اما ان تقع في زمان او تقع لا في زمان والقسمان باطلان فبطل القول بامكان
حصول تلك الحركة اما اولا فلانه يمتنع وقوعها في زمان هو ان ذلك الجسم لو حصل
فيه معاوق لصادف تلك الحركة القسرية بطيئة فلنفرض جسما حصل فيه ميل
معاوق ولنفرض ان الجسم يتحرك مائة اذرع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك
الميل المعاوق في عشر ساعات ولنفرض ان الجسم الخالي عن الميل المعاوق
يتحرك مائة اذرع من المسافة في ساعة واحدة فيكون زمان حركة الجسم الخالي عن المعاوق
عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك فلنفرض جسما آخر حصل فيه معاوق
اضعف من المعاوقة الاولى بحيث يكون معاوقتها عشر المعاوقة الاولى فيكون
نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الاولى نسبة زمان حركة الجسم الخالي عن

المعاوقه الى حركه الجسم الموصوف بالمعاوقه فيلزم ان يحصل حركه الجسم الموصوف زمان
بمده المعاوقه الضعيفه في الساعه الواحدة وكان يحصل حركه الجسم الخالي
عن المعاوقه في الساعه الواحده فيلزم ان يكون حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة
مساويه في السرعه والبطؤ لحركه الجسم الموصوف باللامعاوقه وذلك محال فثبت ان
القول بان الجسم الخالي عن المعاوقه يحصل حركتها في زمان محال واما
ان يقال انه يحصل حركتها لا في زمان فذلك ايضا محال لان كل حركه فانها
تقع على مسافة منقسمة فيحصل في النصف الاول من المسافه بصفها بعدها يحصل
في النصف الثاني من المسافه النصف الثاني من تلك الحركة ومتى حصلت القبلية
والبعدية وجب حصول الزمان فثبت ان الجسم الخالي عن مبدا الحركه لو قبل
حركه قسرية لكان حصول تلك الحركه القسريه اما ان يكون في زمان او لا في زمان
وثبت فساد القسمين فوجب ان يكون وجود هذه الحركه ممتنعا ولقائل
ان يقول السوال على ما ذكرتم من وجهين **السوال الاول**
ان نقول هذا الدليل الذي ذكرتم انما يتم لو كانت الحركه لا تستحق الزمان
الا بسبب المعاوقه وذلك باطل بل الحركه تستحق لذاتها قدرا من الزمان
~~وتستحق بسبب الميل المعاوق وذلك باطل بل الحركه تستحق لذاتها قدرا~~
من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا آخر واذا كان الامر كذلك
فحينئذ لا يلزم ان يكون الحركه الخاليه عن المعاوقه مساويه في الزمان للحركه الحاصله
مع المعاوقه الضعيفه وتمام الكلام في تقرير هذا السوال قد ذكرناه في مثل هذا
الدليل في مسئله الخلا فلا فائده في الاعادة **السوال الثالث** وهو ان

الميل المعاوق يكون كالمضاد المعاند للحركه القسرية فيصير حاصل الكلام ان الشي
اذا كان خاليا عن المعاوق كان ممتنع الحصول ويكون شرط امكان حصوله ان يكون
الامر المعاند والمنافي له حاصلا وذلك على خلاف العقل فان الشي عند عدم المنافي
والمعاوق يكون اولى بالحصول منه حال قيام المنافي والمعاند **قال الشيخ**
فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي فلاجزائه
نسبة الى اجزائه بحويه او ما يكون يجري بالسنة واجبه لذاتها اذ ليس بعض
الاجزا التي يعرض فيه اولى بملاقاة عدديه او موازاة عدديه من بعض فاذن في طباعها
ان يعرض لها تبدل هذه المناسبات **فهي قابلة للنقل عن وضعها**
بما يبرهن بذلك البرهان لزم لها مبدا حركه وضعية
مستديرة **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه لما بين ان الجسم
الذي يقبل الحركة المستقيمة لا بد وان يكون فيه مبدا حركه اشتغل الى بيان
ان الجسم الذي لا يقبل الحركه المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه مبدا حركه
وتقريره ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمه فهو بسيط وكل جسم بسيط فانه يكون
قابلا للحركه المستديرة وكل ما يقبل الحركه المستديره فلا بد وان يكون فيه مبدا حركه
ينتج ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ففيه مبدا حركه فهذه مقدمات ثلثه
لا بد من تقريرها اما المقدمه الاولى فقد اهملها الشيخ فلا بد من ذكرها
فنقول الدليل على ان كل مركب كذلك هو ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة
لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق لكن الانحلال لا يحصل الا بالحركه
المستقيمة فلو كان الجسم الذي لا يقبل الحركه المستقيمه مركبا لكان قابلا للحركه المستقيمه

وذلك محال ولقايل ان يقول هذا بناء على ان الجسم الذي يكون حقيقته مولفة من
اجسام مختلفة الطبايع يكون قابلة للانحلال وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال تلك
الاجسام وان كانت مختلفة الطباع الا ان حقيقة كل واحد يقتضي لعينها
اولذاتها ان يكون متصلة بالاخرى وعلى هذا التقدير فانه لا يكون ذلك المركب
قابلا للانحلال والمجيب ان يجيب عنه فيقول حقيقة كل واحد من تلك
البسايط يقتضي ان يكون شكله هو الكرة فلو اقتضى ان يكون هو متصلا بالاخر وملتصقا
به لوجب ان لا يكون شكله هو الكرة فحينئذ يلزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية
للنقيضين وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل واحد مركب فانه لا يقبل الانحلال
وحينئذ يعود الدليل المذكور اما المقدمة الثانية وهي قولنا ان
كل جسم بسيط فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه ان ذلك الجسم لابد
وان يحيط به شيء فان لم يكن كذلك فلابد وان يكون هو محيطا بشيء واذا كان الامر
كذلك فلنفرض دائرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة معينة من تلك
الدائرة سامتت نقطة معينة من الارض وكما صح على تلك النقطة ان سامتت
النقطة المعينة من الارض وجب ان يصح ساير النقط المفروضة في تلك الدائرة
ان سامتت تلك النقطة المعينة من الارض ضرورة ان كل ما صح على الشيء
صح على مثله ومتى ثبت هذا الجواز ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستديرة
ولقايل ان يقول هذا ينتقض بامرين اولها ان الجزء المفروض من عمق
ثخن الفلك مساو به في الماهية للجزء المفروض في سطحه ثم لم يلزم صحة كل واحد
منهما مقام الاخر في كونه في العمق وفي السطح فكذا هاهنا وثانيهما ان مقعر كل

فلك يكون مساويا بالمحدب في تمام الماهية والا لزم كون الفلك مركبا ثم لم يلزم من كون مقعره
مماسا للجسم صحة ان يكون محدبه مماسا لذلك الجسم فكذا هاهنا وثالثها
ان الحيوانية الحاصلة في الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة في الانسان ثم لم يلزم
منه ان يصح على حيوانية الانسان فكذا هاهنا ورابعها ان عندكم ماهية
الباري تعالى عين وجوده ثم زعمتم ان الوجود طبيعة واحدة من حيث انه
وجود ثم لم يلزم ان يصح على ذات الباري تعالى ما صح على الوجودات
العارضة لماهيات الممكنات فكذا هاهنا فان قلتم الصحة قائمة في الكل الا ان
الامتناع انما حصل من سبب خارج فنقول نحن ندعي في هذه المسئلة مثله ونقول
لِمَ قلتم انما سلم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية فلعل هيولى تلك الجسمية
مانعة من صحة الحركة كما ان الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتيام مطلقا الا ان
خصوصية هيولى كل فلك مانعة منها فكذا هاهنا واما المقدمة الثالثة
فهي في بيان انه لما كان قابلا للنقل المستدير وجب ان يحصل فيه مبدا
حركة فالبرهان عليه عين ما ذكرناه في الجسم القابل للحركة المستقيمة فثبت بما ذكرنا
ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه قابل
للحركة المستديرة وثبت ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة فانه لابد وان يكون
قد حصل فيه مبدا حركة فثبت ان كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة فانه
لابد وان يحصل فيه مبدا حركة ولقايل ان يقول ان الدليل الذي
ذكرتم يقتضي ان يكون كل فلك فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب
ومن المغرب الى المشرق ايضا لان النقط المفروضة في ذلك المدار متشابهة

وكل ما صح على الشيء صح على مثله ايضا فوجب ان يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة
من هاتين الحركتين وايضا يلزم ان يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب
الى الشمال بعين هذا الدليل وايضا فالمدادات المختلفة التي يمكن ان يتوهم حصولها
في الفلك غير متناهية فوجب ان يكون كلها ممكنة واذا كان كل واحد من هذه الحركات
المختلفة الغير المتناهية ممكنا وجب ان يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحد منها
ميل معاوق وحينئذ يكون قد حصل في الفلك ميول معاوقة ممانعة غير
متناهية ومتى كان الامر كذلك امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا ما ذكرتموه ان
يكون دليلا على وجوب كون الفلك ساكنا اولى من ان يكون دليلا على وجوب
كونه متحركا وكان كلامكم باطلا **السؤال الثاني** ان كرة النار كرة بسيطة
وكذلك كرة الهواء وكرة الارض وعين ما ذكرتموه قائم في هذه البسائط فوجب ان
يكون كل واحدة من هذه الكرات متحركا بالطبع على الاستدارة وذلك باطل
السؤال الثالث لم لا يجوز ان الجرم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة
وجب ان يكون قابلا للحركة المستديرة وهذا القدر لا يفيد الا ان هذا الجسم
ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ولا ممانعة عنها وحصول الامكان
بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاوق لان حصول هذا الامكان
انما يثبت للجسم لذاته وما يثبت بالذات امتنع كونه بالغير فاما القبول الذي يعتبر
في حصوله حصول الميل المعاوق فحاصل فلو اثبتنا الميل المعاوق
بهذه الملازمة لزم الدور ومثال هذه المغالطة ان يقال ثبت بالدليل ان
القطن قابل للاحتراق ثم يقال والاحتراق قد ثبت انه لا يمكن حصوله الا عند ملاقاة

النار فلما ثبت بالدليل ان القطن قابل للاحتراق وثبت ان قبول الاحتراق لا
يحصل الا عند ملاقاة النار لزم ان يقال ان كل قطن فانه يحصل فيه ملاقاة النار
وكما ان هذا الكلام فاسد فكذلك ما ذكرتموه فثبت انه مغالطة ضعيفة
قال الشيخ وكل جسم ففيه مبدأ حركة اما
مستقيمة واما مستديرة **التفسير** قال مولانا
رضي الله عنه لما بين ان الجسم اما ان يكون قابلا للحركة المستقيمة واما ان
يكون ثم بين انه لا بد وان يحصل في كل واحد منهما ما يكون مبدأ للحركة لا جرم
اتبعه بذكر النتيجة وهو قوله وكل جسم فانه لا بد وان يحصل فيه مبدأ حركة
اما مستقيمة واما مستديرة اما مبدأ الحركة المستقيمة ففي الجسم الذي لا يقبل
للحركة المستقيمة **المسئلة السادسة** في اثبات ان الجسم
البسيط لن يجتمع فيه مبدأ الحركة المستقيمة
مع مبدأ الحركة المستديرة **قال الشيخ**
ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط مبدأ
حركتين مستقيمة ومستديرة او يكون ما هو للذات مبدأ
حركة مستقيمة هو بعينه في حالة اخرى مبدأ حركة مستديرة لانه لا يكون في حالة
اخرى مبدأ سكون لان السكون غاية للحركة المستقيمة اذ قد علمت ان
الحركة المستقيمة هرب وطلب هرب عن مكان غير طبيعي وطلب المكان
الطبيعي وعلمت ان الجهات محدودة وعلمت ان الامكنة الطبيعية للاجسام
البسيطة محدودة فاذا انتهت حركته لحصوله في مكانه الطبيعي استحال ان

قابلا للحركة المستقيمة

يتحرك عنه ساكن محالا ما غير طبيعي مهروبا عنه وغير ملائم له فيسكن فيكون سكونه غاية
للحركة واما الحركة المستديرة فليست من حيث هي حركة مستديرة
غاية للحركة المستقيمة ولا ايضا علة لها بل لامر زائد
يحتاج الى مبدا اخر **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه مبدا ميل مستقيم ومبدا ميل مستدير معا
والدليل عليه ان الميل المستدير فانه يقتضي عدم التوجه الى تلك الجهة بل
الانصراف عنها فلو كان الميلان موجبان لاثرين متعاندين فوجب ان يكون
الجمع بينهما محالا ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجهين **الاول**
لم قلتم شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل معاوق عن تلك الحركة في ذلك
الجسم بعد جعلهم حصول الشيء مشروطا بما يقتضي لعوقه والمنع منه فكيف عمم
في هذا المقام ان الجمع بينهما محال **والمجيب** ان يجيب عنه فيقول هناك انما جوزنا
الجمع بين المعاوقين لانه عند اجتماعهما ينكسر اثر كل واحد منهما باثر الاخر
فيحصل اثر متوسط بين الاثرين وهو الحركة البطيئة وهذا انما يعقل في الاثر
الذي يقبل الاشد والاضعف فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة
المستقيمة والميل المستدير يوجب الحركة المستديرة ولا استقامة ولا استدارة
لا يقبلان الاشد والاضعف فيمتنع ان يقال انه عند اجتماعهما يحصل
امر متوسط بين الاستقامة وبين الاستدارة نظيره الفرق **السؤال**
الثاني لم قلتم انه لا يجوز تركب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة
المستديرة واما قوله ان اجتماعهما يقتضي اجتماع التوجه الى الشيء والهرب

ان جزء الزمان اما الماضي او المستقبل وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضي
وهو بعينه بداية المستقبل واما قوله ثم ينفصل به كل جزء في حده ويتصل بغيره
فهي اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الآن يوجب الفصل من وجه والوصل من
وجه اخر **المسئلة السابعة في بيان ان الزمان مقدار**
للحركة المستديرة الاولى قال الشيخ
والزمان اذ لا ثبات لقبله مع بعده فهو متعلق
بالتغير ولا بكل التغير بل بالتغير الذي من شانه
ان يتصل **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه هذا اشتمل
على مطلوبين احدهما ان الزمان متعلق بالتغير واحتج عليه بانه لا ثبات لقبله مع
بعده وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك
حين يكون البادي قبل ذلك الحادث ثم يصير معه ثم يصير بعده مع ان ذلك لا
وقوع التغير في ذاته والثاني ان التغير على قسمين احدهما ان يكون بسبب
تعاقب امور يكون كل واحد منها حادثا دفعة والثاني ان يكون ذلك التغير
حادثا لا دفعة بل على التدريج يسيرا يسيرا وقد ثبت ان القسم الاول يقتضي
تعاقب الآنات وذلك محال فهو القسم الثاني وهذا الكلام قد سلف ذكره
والعجب من الشيخ كيف حسن هذه التكريرات الكثيرة في مثل هذا الكتاب الصغير
قال الشيخ والتغيرات التي في الكم بين
نهايتي الصغر والكبر والتي في الكيف بين نهايتي
الضدين والتي في الاين بين نهايتين كانت بينهما غاية البعد

وكل ما قصد طرفا المسكن فيه ان كان هربا عما عنه الى ما اليه فالطرف
المتوجه اليه مسكون فيه بالطبع والذي بالقسر بعد الذي بالطبع ولان كل حركة
يمتد به في العالم فهي بعد ما لم يكن فيها قبلها قبل والقبل زمان والزمان المتقدم
متقدم من الذي في الكم والكيف والاين المستقيم فالتغير الذي يتعلق به
الزمان فهو ادن الذي في الوضع المستدير الذي يصح
له ان يتصل لا اتصال شبه

التفسير

قال مولانا رضي الله عنه انه لما اثبت فيما تقدم ان الزمان مقدار للحركة اراد في
هذا الفصل ان يبين انه مقدار للحركة المستديرة وتقريره ان نقال الزمان يمتنع
ان يكون له اول وآخر ولما ثبت انه مقدار للحركة وجب ان يكون تلك الحركة حركة
لا اول لها ولا آخر والحركة التي تكون كذلك ليست الا الوضعية المستديرة
فيفتقر في تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات **المقدمة الاولى**
اثبات ان الزمان ليس له اول ولا آخر واحتجوا عليه بانه لو كان له اول
لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله
وهو محال وايضا لو كان له آخر لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان
ويعود المحذور المذكور **المقدمة الثانية** وهي قولنا ان الزمان
مقدار للحركة والكلام في تقريرها ما تقدم **والمقدمة الثالثة**
وهي انه لما كان الزمان مقدارا للحركة لزم من قدم الزمان قدم الحركة والامر فيه
ظاهر لانه لو حصل الزمان عند عدم الحركة لقدح ذلك في قولنا الزمان يجب
ان يكون مقدارا للحركة **والمقدمة الرابعة** وهي ان جميع الحركات

سوى الدورية يمتنع ان يكون ازلية وتقريره من وجهين الاول انا بينا في باب
الحركة في اول الطبيعيات ان الحركة لا تحصل الا في مقولات اربعة
الكم ∴ والكيف ∴ والاين ∴ والوضع ∴ اما الحركة التي في الكم فهي انتقال من غاية
الصغر الى غاية الكبر او بالعكس والتي في الكيف فهي انتقال من احد الضدين
الى الضد الآخر والتي في الاين فهي حركة من مكان الى مكان فيها غاية متناهية
اذا عرفت هذا فنقول الحركة اما طبيعية واما قسرية واما ارادية اما
الطبيعية فهي هرب طبيعي عما عنه الحركة وتوجه طبيعي الى ما اليه الحركة ومتى كان
الامر كذلك فعند الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون فكل حركة
طبيعية فهي منتهية الى السكون والسكون عدم وكل حركة طبيعية فهي منتهية الى العدم
فلا يكون هي الحركة الحاصلة للزمان واما القسرية فهي متأخرة عن الطبيعية فاذا
كانت الطبيعية لا تصلح لان يكون حاصلة للزمان فالقسرية اولى ان لا يكون كذلك
واما الحركة الارادية غير المستديرة فظاهر ان اشياءها ليست دائمة فثبت
بما ذكرنا ان كل حركة سوى المستديرة فانها ليست حاملة للزمان فوجب ان
يكون الحركة الحاملة للزمان هي المستديرة **والوجه الثاني**
في اثبات هذا المطلوب ان الاستقراء دل على انه لا شيء من الحركات المغايرة
للحركة المستديرة بدائمة وكل حركة حاملة للزمان فالحاملة للزمان يجب ان يكون
هي المستديرة **المسئلة الثامنة في ذكر الاجوبة عن
دلائل القائلين بان الزمان يمتنع ان يكون مقدارا
للحركة قال الشيخ** ولما السكون فالزمان

لا تعلق به ولا تقدره الا بالعرض اذ لو كان متحركا
بما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان

التفسير قال مولانا رضي الله عنه الذين قالوا الزمان لا يمكن ان
يكون عبارة عن مقدار الحركة احتجوا على صحة قولهم بامور احدها ان
بديهة العقل كما حكمت بصحة ان يقال الجسم يتحرك من هذه الساعة الى الساعة
الثالثة فكذا نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية فاذا كان
الامر كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار الحركة ثم ان الشيخ ذكر في هذا
الموضع ما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة فقال ان السكون انما يتقدر
بالزمان على سبيل العرض يعني ان الشيء الذي هو الآن ساكن لو فرضنا انه
كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان
ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يصح لو كان تصورنا لوجود الزمان موقوفا على
تصور الحركة الا ان ذلك باطل ويدل عليه **الاول** انا لو فرضنا شخصا غافلا
عن وجود الافلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بان كان اعمى او كان جالسا
في بيت مظلم ومع هذا انه بالغ في تسكين الحركات باسرها حتى الطرف والنفس
فان هذا الانسان يجد المدة امرا مستمرا باقيا والعلم بذلك ضروري وهذا
يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان الزمان حاصل وذلك
يقدح في كون الزمان عارضا من عوارض الحركة **الثاني** ان الحركة عبارة
عن التغير من حال الى حال والعقل لم يفرض ذاتين يحصل في احدهما الامر
المنتقل عنه ويحصل في الثاني الامر المنتقل اليه فانه لا يمكنه تعقل معنى الحركة

والتغير فثبت ان تعقل ماهيته موقوف على تعقل الزمان فلو توقف تعقل الزمان على تعقل الحركة
لزم الدور وهو باطل **الثالث** ان العقل كما حكم بان الحركة لا يمكن وقوعها
الا في زمان مخصوص فكذلك حكم بان السكون لا يمكن حصوله الا في زمان مخصوص
وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون
فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون على استحضار معنى
الحركة بل نجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون على السوية ولا نجد من الامرين
تفاوتا البتة واذا كان كذلك فقد بطل ما ذكره الشيخ من ان يكون
السكون مقدرا بالزمان تابعا لكون الحركة مقدرة به **قال الشيخ**

ولحركات الاخرى يقدرها الزمان لا بانه مقد
ارها الاول بل بانه معها كالمقدار الذي في الذراع
يقدر بحسبه الذراع بذاته ويقدر سائر الاشياء بوسطه
ولهذا يجوز ان يكون زمان واحد مقدر للحركات
فوق واحدة

التفسير قال مولانا رضي الله عنه القائلون
بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة
رابعة وتقريرها ان القول بان الزمان مقدار الحركة يوجب القول بان هذه الساعة
الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة واحدة بل ساعات كثيرة الا ان هذا باطل
فالقول بان الزمان مقدار الحركة باطل بيان الشرطية من وجهين
الاول ان مقدار الحركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها
ومقدار بقائها ودوامها وبقاء الشيء ودوامه اما ان يكون عبارة عن نفس الشيء وذاته

او عن كيفية قائمة لان العقل لا يسلم ان يقال ان بقاء الشيء ودوامه موجودا سابقا عنه امتنع ان يكون كمية ذلك الدوام سابقه لذلك الشيء لان كمية الدوام لا معنى لها الا ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حين عدمه فثبت ان مقدار كل حركة اما ان يكون عين وجود تلك الحركة واما ان يكون صفة قائمة بها وحينئذ يلزم ان يكون مقدار كل حركة مغاير المقدار الحركة الاخرى فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير لزم ان يكون كثرة الازمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة معا

الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان يقال الحركة ماهيتها انها انتقال من حال الى حال اخرى وذلك يقتضي ان يكون الزمان الذي فيه حصلت الحالة المنتقلة عنها مغايرا للزمان الذي فيه حصلت الحالة المنتقلة اليها واذا كان كذلك فالحركة من حيث هي هي تكون مستلزمة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها والواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره فوجب ان يكون كل حركة فانها من حيث هي هي تكون مستلزمة للزمان اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقوم زمان واحد بكل الحركات واما ان يقوم بكل واحد منها زمان واحد على حدة والاول باطل لوجهين الاول ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال الثاني ان الحركة المعينة اذا عدمت فقد عدم مقدارها ايضا والحركة الاخرى لما كانت موجودة كان مقدارها ايضا موجودا فلو كان احد المقدارين عين الآخر لزم كون المقدار الواحد معدوما موجودا وهذا محال ولما بطل هذا القسم ثبت انه لابد وان يقوم بكل حركة زمان على حدة وذلك يوجب القول بان هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة

واحدة بل ساعات كثيرة وجدت باسرها دفعة واحدة وانما قلنا ان ذلك باطل لوجهين الاول انا نعلم بالبديهة ان هذه الساعة التي نحن فيها ساعة واحدة لا ساعات كثيرة والثاني انه لو اجتمعت في هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة لكان لابد لمجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد يكون ظرفا لها باسرها ويكون هي باسرها حاصلة فيه وذلك محال لان ذلك الظرف يكون ايضا حاصلا مع تلك المظروفات فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان القول بان الزمان مقدار للحركة يفضي الى هذه الاباطيل فوجب ان يكون ذلك القول باطلا اذا عرفت هذا فنقول ان الكلام الذي ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وعرض قائم بتلك الحركة فقط الا ان ذلك المقدار كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة كما ان المقدار الموجود في خشبة الذراع يقدر تلك الخشبة اولا بالذات ثم يقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان **الاول** انا قد دللنا على ان الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان واذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان كان جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان والحكم الثابت بالذات يمتنع ان يكون ثابتا بالعرض لما ثبت ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره واذا كان كذلك امتنع ان يقال الزمان عارض لبعض الحركات

بالذات والثاني بالتبعية وايضا فلنا انه لا معنى لمقدار الحركة الا كمية
استمرارها ودوامها وقد ذكرنا ان العلم الضروري حاصل في ان كمية دوام الشيء
يمتنع ان يكون صفة قائمة بشيء اخر مباين عنه بالكلية **الوجه الثاني**
في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول انكم قسمتم تقدر الحركات الكثيرة بالزمان
على تقدر الاجسام الكثيرة بمقدار الخشبة الواحدة فنقول انه لا نزاع في
ان المقدار القائم بالجسم الاخر واذا كان كذلك فقولوا ايضا مقدار هذه الحركة
مغاير لمقدار تلك الحركة ولان لكل حركة مقدارا على حدة لزم القطع بان لكل
حركة زمانا على حدة وحينئذ يصير المثال الذي ذكرتموه حجة عليكم
قال الشيخ وكما ان الشيء الذي في العدد
اما مبداه كالوحدة واما قسمه كالزوج والفرد واما
معدوده كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبداه
كالآن ومنه ما هو جزاه كالماضي والمستقبل ومنه
ما هو معدوده ومقداره وهو الحركة **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن
مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة وتقريرها انا نقول لو حصل
لمقدار الحركة وجود لكان اما ان يكون حاصلا في الحال او في الماضي او المستقبل
والاول باطل لان الحال الماضي لا يقبل الانقسام والزمان منقسم وحصول
المنقسم في غير المنقسم محال والثاني والثالث باطل لوجهين الاول
وهو ان الماضي والمستقبل معدومان ولا شيء من المعدوم بموجود ينتج فلا شيء
من الماضي والمستقبل بموجود والثاني وهو ان الماضي هو الذي كان حاضرا
ثم انقضى والمستقبل هو الذي سيتوقع حضوره الا انه لم يحضر لكن الحاضر ليس
الا الآن الذي لا ينقسم فالماضي والمستقبل ليس الا الآنات الحاضرة فيلزم كون
الزمان مركبا من الآنات المتتالية وذلك عند القوم محال فثبت ان مقدار الحركة
لو كان موجودا لكان وجوده اما ان يكون في الحال او في الماضي او في المستقبل
وثبت ان هذه الاقسام باطلة فلزم ان يقال لا وجود لمقدار الحركة فهذا كلام
قوي في الالزام على الفلاسفة اذا عرفت هذا فنقول الكلام الذي ذكره الشيخ
في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان يقال الآن
ليس جزءا من اجزاء الزمان بل هو مبدا لحصول الزمان وذلك لان الآن شيء
غير منقسم ثم بسيلانه وحركته يفعل الزمان كما ان النقطة يفعل بسيلانها
وحركتها الخط والزمان هو الذي ينقسم الى الماضي والمستقبل فنسبة الآن
الى الزمان نسبة المبدا الى ذي المبدا ونسبة الماضي والمستقبل الى
الزمان نسبة الفرد والزوج الى العدد واعلم ان هذا الجواب في غاية الضعف
وبيانه من وجوه **الاول** انا قلنا لو كان الزمان موجودا لكان عبارة
عن آنات متتالية وذلك لان الزمان عبارة عن الحال والماضي والمستقبل
اما الحال فانه غير منقسم واما الماضي والمستقبل فهو الذي كان حاضرا
او سيتوقع حضوره فيكون ايضا غير منقسم فيلزم ان يكون الزمان عبارة عن تتالي
هذه الامور الغير المنقسمة وذلك عند القوم محال وما ذكروه في معرض الجواب
لا يدفع هذا الكلام فكان فاسدا **الثاني** ان قولهم الآن شيء غير منقسم

وانه بفعل سلامة الزمان تسليم لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته ثم انه
بفعل سلامة الزمان وذلك بعينه رجوع الى مذهب الامام افلاطون من
ان الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ثم انه يحصل له بسبب متعاقبة
متوالية الى الحوادث فحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا القول واعترافا بسقوط
قول من يقول الزمان عبارة عن مقدار الحركة **الثالث** انكم زعمتم
ان الآن طرف الزمان وصفة قائمة به فكيف زعمتم ان الآن هو الاصل والمبدا
وان الزمان انما حدث من حركته ومن تامل في هذه الكلمات حق التامل عرف
شدة الاضطراب فيها **قال الشيخ** والجسم الطبيعي
في الزمان لا لذاته بل لانه في الحركة والحركة
في الزمان **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه القائلون
بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة
رابعة وهي انا كما نحكم بان هذه الحركة وجدت في هذا الزمان فكذلك نحكم
بان هذا الجسم وجد في هذا الزمان ولا نجد في العقل تفاوتا بين قولنا حصلت
هذه الحركة في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان
واذا كان كذلك كانت نسبة الزمان الى الحركة كنسبتها الى الجسم وذلك
يمنع من كون الزمان مقدارا للحركة اذا عرفت هذا فنقول الذي ذكره الشيخ
في الفصل يصلح لان يكون جوابا عن هذا الكلام وتقريره لم قال الجسم الطبيعي
في الزمان لا لذاته بل لانه في الحركة والحركة في الزمان واعلم ان هذا
الكلام في نهاية الضعف وذلك لان الزمان لما كان مقدارا للحركة كان عرضا

موجودا في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم فيلزم ان يكون الزمان موجودا في
الموجود في الجسم فيلزم ان يكون الزمان موجودا في الجسم فبهذا البيان يظهر كون الزمان
موجودا في الجسم ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجودا في الزمان والبحث انما وقع
عن معنى قولنا الجسم موجود في الزمان فالكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان
موجودا في الجسم وذلك من الاعاجيب **قال الشيخ** ذوات
الاشياء الثابتة وذوات الاشياء الغير الثابتة
من جهة ما الثابتة من جهة اذا اخذت من جهة ما بها لم يكن في الزمان بل مع
الزمان ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدهر ونسبة ما ليس في الزمان
الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الاولى ان يسمى السرمد والدهر في
ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان دهر
التفسير قال مولانا رضي الله عنه القائلون بان الزمان
لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة
وتقريرها ان ذات الحق سبحانه منزه عن الحركة والتغير ثم انا نعلم بالضرورة
انه كان سبحانه كان موجودا قبل وجود هذا اليوم وانه الآن موجود مع هذا
اليوم وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم فلما صدق عليه سبحانه انه كان وانه
الآن كائن وانه سيكون ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة
وبالتغير وايضا فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها
ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري تعالى دائمة الوجود بدوام وجوده
وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود على ان

المعلول لابد وان يكون موجودا مع العلة وان لا يكون متاخرا عنه البتة فثبت ان مفهوم
المعية حاصل هاهنا مع ان الحركة والتغير ممتنعة الحصول هاهنا وذلك يدل
على ان الامر الذي لاجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية لا تعلق له
بالحركة اذا عرفت هذا فنقول الفصل الذي ذكره الشيخ هاهنا يصلح ان
يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان يقال نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان
ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد هذا
حاصل هذا الكلام واعلم انه ليس فيه كثير فايدة وذلك لانا قد دللنا
على ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدية حاصل في الموضع الذي يمتنع حصول
معنى الحركة والتغير فيه وذلك يقتضي ان يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية
لا يتوقف على حصول الحركة والتغير فهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب
ولا دافع له الا ان يقول انه تعالى واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته لكنه
ما كان موجودا قبل هذا اليوم الا ان فساد هذا القول معلوم بالضرورة لان
الذي يصدق عليه انه كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع
هذه الساعة ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما محضا ونفيا صرفا فالقول
مع ذلك بانه واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته جمع بين النقيضين
فهو معلوم البطلان بالبديهة ثم ان الشيخ لم يدفع هذا الكلام الا بان قال نسبة
الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد وذكر
هذا الكلام في هذا المقام ضعيف وبيانه من وجوه الاول انه ما زاد على ذكر
الالفاظ الهايلة ومعلوم ان ذلك لا يدفع الحجة اليقينية والثاني وهو انه

لم يبين ان هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد هل هو نفس هذه النسب المخصوصة او هو
امر آخر يقتضي حصول هذه النسب فان كان الاول فلم لا يقول في الزمان مثله وهو
انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والمعيات والبعديات من غير
اثبات امر آخر ولم زعم ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب ولم يقل
الدهر موجود يقتضي هذه النسبة المخصوصة وما الفرق بين المقامين واما
الثاني وهو ان يقال ان المسمى بالدهر وبالسرمد موجود مخصوص يقتضي حصول
هذه النسب وكان ينبغي ان يبين انه جوهر او عرض وان كان جوهرا فهو من
الجواهر الجسمانية او من الجواهر المجردة وان كان عرضا فهو من اي اجناس الاعراض
فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل السوال الثالث
ان يقال ان زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر فنقول هذا الذي
سميته بالدهر اما ان يكون ثابتا او متغيرا فان كان ثابتا والثابت اما ان يكون جعله
سببا لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز فان جاز فلم لا يجوز ان يقال المقتضي
لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شيء ثابت في ذاته كما هو قول افلاطون
وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت وبين
المتغير فان مثل هذه النسبة يكون متغيرة فاذا كان المسمى بالدهر ثابتا والثابت لا يجوز
جعله سببا لحصول النسب المتغيرة ونسبة الثابت الى المتغير نسبة متغيرة
لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسبة واما ان كان المسمى بالدهر امرا متغيرا
في ذاته فالشيء المتغير في ذاته هل يمكن جعله سببا لحصول نسبة مع الاشياء الثابتة
او لا يمكن فان امكن فلم لم يكن الزمان كافيا في ذلك حتى لا يحتاج الى اثبات

هذا الدهر وان لم يكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سببا لحصول النسبة
الى الاشيا الثابتة واعلم ان كلام الشيخ في هذا الكتاب مشعر بان الدهر
شي ثابت في ذاته لانه قال الدهر في ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان
دهر ومعناه ان الدهر في ذاته شي ثابت غير متغير الا انه اذا انتسب الى الزمان الذي
هو موجود متغير في ذاته سمي دهرا وهذا تصريح بان الدهر ثابت في ذاته الا انه
مع كونه كذلك فانه يقتضي حصول هذه النسب وفي ذلك اعتراف بان الشي قد
يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك فانه يقتضي تجدد الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة
واذا كان الامر كذلك فهذا عين مذهب افلاطون من ان الزمان جوهر قايم بنفسه
مستقل بذاته الا انه يقتضي تجدد هذه الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فقد
ظهر ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار للحركة لا يمكنهم
التوغل في شي من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب
افلاطون فاقول الاقرب عندي ان الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب
افلاطون وهو انه موجود قايم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات
الموجودات الدايمة المبراة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار فان اعتبرنا
نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر
فان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو المسمى
بالزمان فاما قول ارسطاطاليس ان الزمان مقدار للحركة فقد عرفت
بالدلايل القاهرة فساده واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية
اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام بحقايق الاشيا

ليس الا عند الله سبحانه للقوم دليل آخر على ان الزمان لا يجوز ان يكون
مقدارا للحركة وذلك بيانه ان فرض عدم الزمان يوجب وجوده لان كل ما عدم
فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون فرض عدم الزمان موجبا لفرض
وجوده وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته
فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو واجب
لذاته وما كان كذلك كان اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الحركة
واجبة لذاتها هذا خلف **قال الشيخ** الحركة علة
حصول الزمان والمحرك علة للحركة فالمحرك علة
علة الزمان ولا كل محرك بل المحرك للمستديرة
ولا كل حركة حركة مستديرة بل التي ليست بالقسر
فقد صح ان الزمان ليس بالقسر **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه اما قوله الحركة علة حصول الزمان فهذا باطل ويدل
عليه وجوه **الاول** ان الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة اخرى
وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ما منه للحركة مغايرا للزمان الذي اليه الحركة فثبت ان
الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى الزمان فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان
لكان الزمان مفتقرا الى الحركة وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وهو
محال **الثاني** لو كانت الحركة علة لحصول الزمان لوجب ان يكون كل
حركة كذلك وحينئذ يلزم كون الازمنة متعددة بحسب تعدد الحركات فيلزم
حصول الازمنة الكثيرة دفعة واحدة وانه محال **الثالث** الزمان

عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة فلو قلنا الحركة علة لحصول الزمان لكان
معنى هذا الكلام ان الحركة علة لبقا نفسها ولدوامها وكل ما كان كذلك فهو واجب
لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها وهو محال **الرابع** وهو انا لو فرضنا
ارتفاع جميع الحركات والتغيرات فان صريح العقل يقضي ببقا المدة والزمان وذلك
يدل على ان الزمان غني في وجوده عن الحركة فثبت ان قوله الحركة علة
لحصول الزمان ليس بصواب واما بقية الكلام فظاهر غني عن التفسير

الفصل التاسع في احوال الحركات وفيه مسايل

المسئلة الاولى في اثبات ان الحركات الدورية ارادية

قال الشيخ كل حركة عن محرك طبعي او نفساني ارادي وكل محرك طبعي فهو بالطبع يطلب شيا
ويهرب عن شي فحركته من طرف متروك لا تقصد ومقصود لا يترك وليس شي
من الحركات المستديرة بهذه الصفة فان كل نقطة فيها مطلوب ومهروب
منها فلا شي من الحركات المستديرة بطبعي فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية
ارادية فالنفس علة وجود الزمان **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية
والدليل على هذا الحصر ان حركة الجسم لا بد من موثر يوثر فيها ويوجبها فذلك المؤثر اما ان يكون حالا في ذلك الجسم او يكون مباينا عنه اما
الحال فيه فان لم يكن له شعور بالاثر الصادر عنه فهو الطبيعة واذا كان له
شعور بذلك الاثر فهو الارادة واما ان كان ذلك المحرك مباينا فذلك هو القسر

عنه وهو محال قلنا هذا ينتقض بامور خمسة احدها حركة العجلة فانها
مركبة من الحركة المستقيمة والمستديرة **وثانيها** الكرة التي يضرب
بالصولجان فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والمستديرة ايضا
وثالثها الكرة التي ترمى من شاهق الجبل فانها تنزل وتكون في حال
نزولها مستديرة على نفسها **ورابعها** كرة الثوابت فانها لذاتها
متحركة الى المشرق وبالقسر متحرك الى المغرب والتوجه الى احد
الجهتين انصراف عن الجهة المقابلة لها ها هنا لما كانت هذه الكرة ابدا
متوجهة الى جهة ومنصرفة عنها وذلك محال فان قالوا ها هنا
الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجيه الى جانب والصرف عنه بل طبيعة
المخصوصة توجب توجهه الى جانب والقاسر المعاند يقتضي توجهه
الى جانب آخر اما في مسلتنا هذه فانه يلزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية
للتوجيه والصرف معا وذلك محال فظهر الفرق قلنا التوجه الى جهة
والانصراف عنها اما ان يكون الاجتماع بينهما محالا او لا يكون فان كان ذلك محالا
امتنع حصولهما سوا حصلا بالطبع او بالقسر او احدهما بالطبع والآخر بالقسر
وحينيذ يبطل في حركة فلك الثوابت وان كان ذلك غير محال في الحملة حينيذ
نقول لم يجز ان تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجيه والصرف معا
وذلك لان هذه المقدمة انما صارت مقبولة لسداد العقل والوهم الى
ان الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف عن نفس تلك الجهة محال
واذا لم يكن ذلك محالا فحينيذ لا يظهر ان الطبيعة الواحدة يمتنع كونها

موجبه للتوجه والصرف معا وخامسها السبيكة المذابة فانها
مستديرة مع انها بالطبع متحركة بالاستقامة

السؤال الثالث

لم لا يجوز ان يقال الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة للحركة الا انها مع
ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة ثم ان طبايعها المعينة توجب كونها متحركة بالاستقامة
بشرط كونها حاصلة في الاحيان الخارجة عن امكنتها الطبيعية وتوجب كونها متحركة
بالاستدارة بشرط كونها حاصلة في امكنتها الطبيعية ولا يمتنع كون الطبيعة
الواحدة موجبة لامرين متنافيين في وقتين مختلفين فلا يمتنع كونها موجبة بحسب شرطين مختلفين
فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل ثم المثال المشهور لهذا ان طبيعة
كل واحد من العناصر الاربعة تقتضي كونه متحركا بشرط حصوله في الحيز الغريب
وتقتضي كونه ساكنا بشرط حصوله في الحيز الملايم فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ايضا ما ذكرناه والشيخ فرق بين الصورتين بان قال بان الحركة المستقيمة توجه
الى حيز معين وانما تكون توجها الى ذلك الحيز ان لو كان ذلك الحيز بحيث
متى وصل الجسم اليه سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن فيه لما كان الوصول
اليه مطلوبا فاذا كان الامر كذلك كان السكون في ذلك الحيز غاية لتلك
الحركة ومطلوبا بها وانها خلاف للحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال ان طبيعة
الفلك تقتضي الحركة المستقيمة بشرط كون الفلك حاصلا في الحيز الملايم فظهر
الفرق بين البابين هذا تقرير الذي ذكره الشيخ ولقايل ان يقول اما
ما ذكرنا هذه الصورة لاجل ان نقيس عليها هذه المسألة فانكم استدللتم على امتناع
ان يحصل في الجسم ما يكون مبدا للحركة المستقيمة وللحركة المستديرة صرف عنها

وكون الشي الواحد متوجها الى الشي ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال فلا جرم امتنع
ان يحصل فيه ما يكون مبدا للامرين معا فنقول لا نزاع ان كون الشي الواحد متوجها
بالطبع الى شي ومنصرفا عنه بعينه بالطبع في زمان واحد امر ممتنع الوجود
لكن لم لا يجوز ان يقال ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب
شرط مخصوص والانصراف عنها في وقت اخر بحسب شرط آخر وعلى هذا التقدير
فانه لا يلزم الجمع بين النقيضين فهذا هو الاشكال الذي اوردناه فما لم تقيموا دليلا
قاطعا على ان هذا الاحتمال محال فانه لا يتم دليلكم وبمجرد الفرق بين هذه المسألة
وبين المثال الذي ذكرناه لا يندفع هذا السؤال فثبت انه بتقدير ان يصح الفرق
الذي ذكروه فانه لا يندفع هذا السؤال ولا يتم دليلهم البتة ثم نقول
ان الفرق الذي ذكرتموه ضعيف ايضا وذلك لان السكون عندكم عدم الحركة
فاذا لم يبعد ان يكون عدم الشي وارتفاعه وزواله غاية لذلك الشي فكيف يستبعد
كون الحركة المستديرة غاية لحركة مستقيمة فان قالوا الماخوذ للحركة المستقيمة في
العناصر بدون ان يعقبها الحركة المستديرة علمنا ان الحركة المستديرة لا تكون
غاية للحركة المستقيمة قلنا الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة
المستقيمة الهابطة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال بتقدير ان يخرج
الفلك عن حيزه الملايم فانه يعود بالحركة المستقيمة التي للعناصر واذا كان
الامر كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركات المستقيمة التي للعناصر ليست غاياتها
هي الحركة المستديرة لزم ان يقال الحركة المستقيمة تحصل لجرم الفلك يمتنع ان تكون
غايتها هي الحركة المستديرة فان الاشيا المختلفة في الماهية لا يبعد اختلافها

في اللوازم والآثار فهذا تمام الكلام في تقرير هذا البحث **ولنرجع الى**
تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ويستحيل ان يكون في جسم
واحد بسيط مبدا حركتين مستقيمة ومستديرة فالمراد منه انه يمتنع ان يحصل في
الجسم الواحد ما يقتضي كونه مستقيمة للحركة ومستديرة للحركة معا واعلم ان ذلك
ظاهر والا لزم الجمع بين التوجيه الى الجهة وبين الصرف عنها وانه محال واما
قوله او يكون ما هو للذات مبدا حركة مستقيمة وهو بعينه في حالة اخرى مبدا
حركة مستديرة فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه في السؤال وهو ان يقال لم لا يجوز
ان يقال الطبيعة الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك في الحيز
الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم فهذا جائز وزعم ان هذا
وان كان جائزا الا انه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدا للحركة المستقيمة فاعلم
انه لم يشتغل باقامة الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال وانما اشتغل بالفرق
بين الصورتين فقال السكون غاية للحركة المستقيمة والدليل على ان الامر
كذلك ان الحركة المستقيمة هرب من مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي
فاذا انتهت حركته الى الحصول في ذلك المكان الطبيعي استحال ان يتحرك
عنه بالطبع والا لكان ذلك المكان غير طبيعي بل يكون مهروبا عنه وغير ملائم
مع انا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات ملائما هذا خلف واذا ثبت انه
لا يتحرك عنه بالطبع وجب ان يسكن فيه واذا كان كذلك وجب ان يكون
ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة واذا كان الامر كذلك لم يمتنع كون
الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين

في وقتين مختلفين فاما الحركة المستديرة فليست هي غاية للحركة المستقيمة
ولا نفس عدم لها بل امر زائد يحتاج الى مبدا اخر فظهر ان حاصل هذا
الفرق يرجع الى حرف واحد وهو ان السكون غاية للحركة المستقيمة فلا يمتنع
كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون اما الحركة
المستديرة فانها ليست غاية للحركة المستقيمة فلا جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة
موجبة لهما معا فظهر الفرق الا ما ذكرنا ان هذا الفرق ضعيف لان الحركة المستقيمة
في الاجسام العنصرية غايتها السكون لا الحركة المستديرة لا السكون فثبت انه لا فرق
بين البابين فان ادعيتم انه لا يجوز ان يقال غاية للحركة المستقيمة في الاجرام الفلكية
هي الحركة المستديرة وذلك عين النزاع وايضا فهب انه ظهر هذا الفرق الا انه
لما ثبت ان الطبيعة الواحدة يوجب حصول الضدين في وقتين مختلفين بشرطين
مختلفين اذا كان احدهما غاية للاخر فلم لا يجوز ايضا ان يوجبهما في صورة اخرى وان
لم يكن احدهما غاية الاخر فثبت ان هذا الكلام لا يكفي في ابطال السؤال المذكور
قال الشيخ **فاذا استحال ان يكون في جسم
واحد مبدان** طبيعيان اثنان ويكون احد المبدأين مؤديا الى
الثاني لزم ان يكون الجسم الطبيعي اما مخصوصا **بمبدا حركة مستقيمة
او مخصوصا بمبدا حركة مستديرة** التفسير
قال مولانا رضي الله عنه لما تم الدلالة على امتناع ان يحصل في الجسم ما يكون
مبدا للميل المستدير والمستقيم معا ثبت ان الجسم لا بد وان يحصل فيه
مبدا حركة مستقيمة فقط او مبدا حركة مستديرة فقط فظهر ان الجمع بينهما محال

المسلة السابعه في بيان اقسام الحركات
قال الشيخ وكل حركه مستقيمة فهي محدده
بالمتحرك بالحركة المستديره تحد داما القرب والبعد وكل حركه مستقيمة
فاما الي المركز والوسط واما عن المركز الي المحيط واما المستديره فهي
حول المركز وكل حركه بسيطه فاما على الوسط او من الوسط والي الوسط
التفسير قال مولانا رضى الله عنه قد دللنا على ان جهات
حركات الاجسام المستقيمة انما تتحدد بجسم كري يتحدد القرب منه بمحيطه
والبعد عنه بمركزه واذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهي حركات
الاجرام المستديره للحركه المسله الثامنه في اثبات
ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف قال
الشيخ والتي على الوسط لا تنسب
الي خفة ولا الى ثقل التفسير قال مولانا
رضى الله عنه وتقريره ان الثقيل هو الهابط بالطبع والخفيف هو الصاعد
بالطبع وقد دللنا على ان الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة وقد دللنا على
ان الذي يكون متحركا بالطبع على الاستداره يمتنع ان يكون طبيعته موجبة
للصعود او للهبوط واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا وكان
ارسطاطاليس يقول الفلك لا متحرك الي الوسط ولا عن الوسط وكل ما هو
لا متحرك الي الوسط ولا عن الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف ينتج ان الفلك
لا ثقيل ولا خفيف المسلة التاسعه في احكام

الصاعدة بالطبع واما الى الوسط فهي حركات الاجرام الهابطة بالطبع واما على الوسط فهي حركات الاجرام بسط

الثقيل والخفيف قال الشيخ والتي
من الوسط فتنسب الي الخفه والتي الي الوسط
فتنسب الى الثقل وكل واحد من الثقيل ومن الخفيف اما غايه واما دون
الغايه فالثقيل المطلق بالغايه هو الذي الي حاق الوسط وهو الارض ويليه
الماء والخفيف الذي الى حاق المحيط هو النار ويليه
الهوا التفسير قال مولانا رضى الله عنه الخفيف هو الجسم
الذي يتحرك بالطبع من الوسط والثقيل هو الجسم الذي يتحرك بالطبع الي
الوسط ثم نقول كل واحد من الثقيل والخفيف اما ان يكون في الغايه
او دون الغايه فالثقيل المطلق في الغايه هو الذي يطلب حقيقة مركز
العالم وهو الارض والثقيل الذي دون الارض هو الماء بدليل ان الارض
ترسب في الماء والماء يطفو عليه والخفيف المطلق هو الذي يطلب الالتصاق
بالسطح الداخل من الفلك وهو النار ويليه الهوا والدليل عليه ان النار
تعلو على الهوا فهذا هو الكلام المذكور في الكتاب وفيه ابحاث البحث
الاول ولقائل ان يقول مركز العالم نقطة في وسط كرة العالم والنقطة
لا تقبل القسمة فكيف يعقل ان يقال الارض طالبه لان تحصل في تلك النقطه
وجوابه ان طبيعة الارض لا توجب حصول ذلك الجسم في تلك النقطه
بل توجب ان ينطبق مركز ثقل هذا الجسم على مركز العالم فهذا هو المراد من
قولنا الجسم الثقيل يطلب الحصول في المركز ثم نفرع على هذا البحث
آخر وهو ان مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار واذا كان كذلك فكلما اسفل جزء

من اجزاء الارض من احد جوانب الارض الى الجانب الثاني منهما فانه ينتقل
مركزها من نقطة الى نقطة اخرى وذلك يقتضي ان تتحرك كلية الارض لاجل
هذا السبب **البحث الثاني** ان داخل الفلك مملو من الاجسام
فلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة ما ملسه والسخونة
توجب اللطافة فلا جرم كان الجسم الملتصق بالفلك هو اسخن الاجسام والطفها
وهو النار والجسم الذي في المركز ان يكون في غاية البعد عن الفلك فلا جرم حصل
فيه البرد والكثافة وذلك هو الارض ثم الجسم الذي حصل تحت النار كان اقل
حرارة ولطافة من النار وهو الهوا والجسم الذي حصل فوق الارض كان اقل
برد او كثافة من الارض وهو الما فحصل بسبب هذا المعنى هذا الترتيب البالغ في
رعاية الحكمة وهو الاخذ من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرودة والكثافة
حتى ينتهي الى الارض التي هي الغاية في البرد والكثافة **قال الشيخ**
وانت تعلم ان الارض ترسب في الما كما ترسب
الما في الهوا فهما ثقيلان لكن الارض اثقل والهوا اذا حصل في الما
طفا وصعد ان وجد منفذا وخالفا في مكانه اذ يمتنع وقوع الخلا اما الهوا فخفيف
والنار لا تثبت في الهوا بل تطفو الى فوق **فالنار اخف من**
الهوا **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه ان الارض
والما ساكنان في الهوا فهما ثقيلان لكن الارض ترسب في الما فوجب ان يكون
الارض اثقل من الما واما الهوا فانه اذا حصل في الما طفا وصعد ويدل عليه
وجوه احدها ان الزق المنفوخ اذا غمس في الما قسرا فاذا ازيل القاسر طفا وكذلك

الزق **وثانيها** ان الكوز الذي يكون ضيق الراس اذا غمس في الما قسرا او
دخل الما فيه ظهرت البقابيق (البقابيق) وذلك يدل على ان الهوا يصعد عن الما
وثالثها الما اذا غلى حتى حدث الهوا في داخله فان ذلك الهوا المتولد في
داخله يرتفع وينفصل وذلك هو البخار فثبت بهذه الوجوه ان الهوا اذا حصل
في الما طفا وصعد ان وجد منفذا ثم ان ذلك الهوا الذي يصعد لا بد وان يحلفه
في مكانه جسم اخر غيره اذ يمتنع وقوع الخلا فثبت بما ذكرنا ان الهوا خفيف **واما**
النار فانها لا تثبت في الهوا بل تطفو الى فوق فوجب ان يكون النار اخف من الهوا

المسئلة العاشرة في ابطال مذاهب فاسدة ذكرت في الثقيل والخفيف

قال الشيخ **وليس طفو شي من ذلك ورسوبه لدفع او ضغط**
او جذب وبالجملة قسر والا لكان ابطا لكن
الاعظم اسرع وليس ابطا **التفسير** قال
مولانا رضي الله عنه قال بعضهم هذه العناصر الاربعة كلها طالبة للمركز
الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق الى المركز فيعرض لغيره ان يطفو
عليه ومنهم من عكس الامر فقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف
يسبق فيصل الى المحيط فيعرض لغيره ان يبقى تحته والشيخ ابطل هذين
القولين بحرف واحد وهو انه لو كان الكل طالبا للمركز لكان حركة الهوا والنار
الى الصعود حركة قسرية والجسم كلما كان اعظم كانت حركته القسرية ابطا فكان يلزم
ان يقال كلما كان جسم الهوا وجسم النار اكثر كان حركته الصاعدة ابطا ولما لم

يكن الامر كذلك دل هذا على فساد هذا القول فاعتمد عليه في ابطال المذهب الثاني

الفصل العاشر في مسايل السماء والعالم

المسلة الاولى في بيان ان الجسم البسيط والمركب ماهو قال الشيخ الاجسام اما بسيطه واما مركبه والبسايط هي الاجسام التى لا تنقسم الي اجسام مختلفات الطبايع مثل السموات والارض والماء والهوا والنار والمركبه هي التى تنحل الى اجسام مختلفه الصور منها تركب مثل النبات والحيوان التفسير قال مولانا رضي الله عنه قد يقال في العلم الطبيعي الجسم اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا وقد يقال مثل ذلك في الطب اما في العلم الطبيعي فالمراد منه ان الجسم اما ان يكون قد تكون حقيقته من اجتماع اجسام مختلفه الطبايع واما ان لا يكون كذلك فالاول هو المركب مثل النبات والحيوان فانهما انما تكونان من اجتماع العناصر الاربعة وامتزاج بعضها بالبعض والثاني هو الافلاك والكواكب والعناصر الاربعه واما في الطب فهو انه يقال الاعضا منها بسيطة ومنها مركبة وليس المراد منه ما ذكرناه وان جميع الاعضا انما تتولد من الاخلاط والاخلاط انما تتولد من امتزاج الاركان بل المراد منه ان العضو اما ان يكون مؤلفا من اجسام محسوسة مختلفه الطبايع كاليد فانها مركبة من اللحم والعظم واما اللحم والعظم والعشاء والوتر وغيرها فكل واحد من هذه الاجسام جسم محسوس ويحس بالصفات التى باعتبارها يخالف الجسم الآخر واما اللحم والعظم فان كل واحد منهما وان كان منهما وان كان انما تولد من

امتزاج الاخلاط والاركان الا ان كل واحد من تلك الاجزا لا يتميز عن الآخر في الحس فالحاصل ان الطبيعي يعتبر الجسم البسيط والمركب باعتبار حال الشي في نفسه والطبيب يعتبرهما باعتبار حال الشي بحسب الحس فكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيب فهو بسيط بحسب اصطلاح الطبيعي ولا ينعكس فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب اعم من البسيط بحسب اصطلاح الطبيعي واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون المركب بحسب اصطلاح الطبيب اخص من المركب بحسب اصطلاح الطبيعي لما عرفت ان الشي اذا كان اعم من الشي فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص قال الشيخ الاجسام البسيطه قبل المركبه التفسير قال مولانا رضي الله عنه الجسم البسيط اما ان يكون جزا من المركب واما ان لا يكون فان كان الاول فذلك البسيط غني عن ذلك المركب والمفتقر اليه متقدم بالرتبة على المفتقر واما الثاني فهو البسيط الذى لا يصير جزا من المركب فهو مثل السموات فانها بسايط مع انها لا تصير اجزا من النبات والحيوان فهي متقدمه على هذه المركبات من وجهين احدهما ان احيان العناصر وتلك الاحيان اما ان يكون متقدمه على اجسام العناصر او مقارنه لها فان كان الاول كان السموات متقدمه على الاحيان المتقدمة على العناصر المتقدمه على المركبات وان كان الثاني كانت السموات متقدمة على هذه الاحيان المقارنه لهذه البسايط العنصرية المتقدمه على هذه المركبات والمتقدم على المتقدم متقدم فيكون السموات متقدمة على هذه المركبات

فالسما وان كانت علة لصور العناصر انما تتقدم [illegible]

والوجه الثاني في بيان هذا التقدم ان هذه المركبات لها
اول زماني وهذه السموات ليس اول زماني عند القوم فثبت بما ذكرنا ان الاجسام
البسيطة قبل المركبة على الاطلاق المسئلة الثانية في بيان
ان اجرام الفلكية لا تقبل الخرق ولا يجوز ان يتولد
من اجرامها شيء من المركبات قال الشيخ
وهي اما بسيطة من شانها ان يولف منها الاجسام
المركبة واما بسيطة ليس من شانها ذلك وكل جسم يقبل التركيب عنه
فمن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي بالقسر وقد صح ان كل جسم بهذه الصفة
ففيه مبدا حركة مستقيمة فكل ما ليس فيه مبدا حركة مستقيمة فليس مبدا
التركيب عنه التفسير قال مولانا رضي الله عنه قد
ثبت ان الاجسام الفلكية مستديرة الحركة وثبت ان كل ما فيه مبدا الحركة المستديرة
فانه يمتنع ان يحصل فيه مبدا الحركة المستقيمة وكل ما كان كذلك فان الحركة المستقيمة
ممتنعة عليه وكل ما كان كذلك فانه لا يقبل الانخراق استحال ان ما تنفصل جزء
من اجزائه بجسم آخر غيره حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الاجسام المركبة وذلك
هو المطلوب ولقايل ان يقول انه ان ثبت لكم هذا المطلوب الا
ان مقدمات هذا الدليل انما تجري في الفلك المحدد فاما سائر الافلاك فلا ثم
انكم حكمتم بهذا الحكم علي جميع الافلاك والكواكب فالحاصل ان دليلكم خاص
بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام في جميع الافلاك والكواكب فكان ذلك

فاسدا المسئلة الثالثة في بيان ان الاسطقسات
ما هي قال الشيخ الاسطقسات هي
الاجسام الثقيلة والخفيفة وتشترك في اوائل المحسوسات
من الكيفيات واوائل المحسوسات هي الملموسات ولذلك لا يوجد
في حيز الاجسام المستقيمة الحركة جسم الا وله كيفية ملموسة وقد يعرى عن
المطعومة والمذوقة والمشمومة واوائل الملموسات الحار والبارد واليابس
والرطب وما سوى ذلك فاما يتكون عنها او لازم اما هاما المتكون مثل
اللزوجة عن شدة اجتماع الرطب واليابس واما اللازم فمثل التخلخل
الطبيعي فانه يتبع الحار والملاسة الطبيعية فانها تلزم الرطب
فالاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة
التفسير قال مولانا رضي الله عنه قد عرفت ان البسائط منها
ما يتركب عنها غيرها ومنها ما لا يكون كذلك فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره
ويتركب عنه غيره فيكون ماهية مركبة من قيدين احدهما سلبي وهو انه لا يتركب
عن غيره والثاني اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وانما خصصوا لفظ
الاسطقس بهذا المعنى لان الاسطقس في لغتهم عبارة عن الاصل والشيء انما
يكون اصلا على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا عليه اذا عرفت
تفسير الاسطقس فنقول ندعي ان الاسطقسات للمركبات الموجودة في
هذا العالم هي هذه الاجسام الاربعة اثنان منها ثقيلان وهما الارض والماء
والاثنان خفيفان وهما الهواء والنار واعلم انه انما يثبت كون هذه الاربعة هي

الاسطقسات لو ثبت انها لم تركب عن غيرها و ثبت ان مركبات هذا العالم انما
تركب عنها فلا بد من اثبات هذين المقامين **اما المقام الاول** فالشيخ
لم يتكلم فيه اصلا و زعم جمع عظيم من القدما ان الاسطقس الاول اجزا قابلة للقسمة
الوهمية غير قابلة للقسمة الانفكاكية و هي في غاية الصغر و هي التي يسمى الهبا
آت و زعموا ان هذه العناصر الاربعة انما تولدت عنها ثم اختلفوا فزعم بعضهم
ان تلك الاجزا مختلفة في الاشكال فالاجزا التي يكون شكلها شكل المخروط يكون
نهاية براسها احادا فيتولد من اجتماعها النار و الاجزا التي يكون شكلها شكل
المكعب يكون غليظة فيتولد من اجتماعها الارض و ذكروا اشكالا اخرى للما و للهوا
و للافلاك و منهم من زعم ان تلك الاجزا اذا اختلطت بها خلا كثيرا كانت تلك الاجزا
اللطيفة مضطربة حقيقة و يكون لاجل لطافتها نفاذة في الغير فيصير حارة
لانه لا معنى للحرارة الا التفريق فيتولد عنها الهوا ثم لا يزال ينقص هذه الاحوال
الى ان يبطل اختلاط الخلا بها حتى اتفق ان يتولد عنها جسم يكتنز الاجزا حد ان يكون
ثقيلا لاكتناز اجزايها و يكون ظلمانيا لاجل ان الخلا لا يتخللها و يكون باردا
لاجل انها لا تقوى على الغوص و النفوذ فهذان المذهبان يطلبان بما
في صفات تلك الهباآت و قد ذكرت فيهما اقاويل اخرى سوى هذين
القولين و الاستقصا في نقلها لا يليق بالمختصرات **و اما المقام الثاني**
هو ان اجسام هذا العالم انما يتولد و يحدث من امتزاج هذه الاجرام الاربعة
فيكون من القدما آ ناز عوا فيها فقال انكساغورس ان سائر الطبايع
لا يحدث البتة بل هي باسرها موجودة فيها اجزا على طبيعة الخبز و اجزا على

طبيعة اللحم و اجزا على طبيعة التفاح و كذا القول في ساير الاجسام الا ان تلك الاجزا
بعضها مختلط بالبعض و لاجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبايع فاذا انضم
بعض تلك الاجزا الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة فيظن
ان اللحم حدث و الخبز حدث و ليس الامر كذلك بل ذلك كان كامنا
بسبب صغر تلك الاجزا فلما اجتمعت ظهرت و هو لاء هم الذين يسمون باصحاب
الخليط الذي لا نهاية له و **اما** المذهب المختار عند ارسطاطاليس و عند
جالينوس و جمهور المتاخرين من الفلاسفة و الاطبا فهو ان هذه العناصر الاربعة
لم تتولد عن غيرها و ما سواها من اجسام هذا العالم فمتولدة عنها **اما** الاطبا
فقد ذكروا في هذا الباب طريقة اما عند قالوا شاهدنا ان الاجسام المعدنية
و النباتية و الحيوانية متولدة عن هذه الاربعة و لم يدل دليل على كون
هذه الاربعة متولدة عن غيرها فلا جرم قضينا بانها هي الاسطقسات فيصير
ههنا الى بيان هذين المقامين **اما المقام الاول** و هو قولنا
المعادن و النبات و الحيوان متولدة عن اختلا**ط** العناصر الاربعة فالذي
يدل عليه طريقة التركيب و طريقة التحليل **اما** طريقة التركيب فهو ان
ابدان الحيوانات متولدة من المني و من دم الطمث و المني انما يتولد
من الدم و كانت الابدان متولدة من الدم و الدم انما يتولد من الغذا و الغذا
اما حيواني و اما **نبا**تي اما الغذا الحيواني فنكرر البحث عن كيفية تولده كالبحث
عن تولد الحيوان الاول و لا يتسلسل بل ينتهي بالاخرة الى الاغذية النباتية
و **النبات** انما يتولد من هذه العناصر الاربعة فانه اذا اختلط الما بالارض

فالحيوان انما يتولد من الدم و الدم يتولد من الغذا و الغذا لا بد ان ينتهي الى النبات منه

و وصل اليه الهوا الموافق وتأثير الشمس وساير الكواكب تولد النبات فهذا
الطريق عرفنا تولد هذه الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن هذه الاربعة
واما طريقة التحليل فهي انا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني او نباتي
او معدني في القرع والانبيق وسلطنا عليه النار انفصل عن ذلك الجسم رطوبات
مائية وانفصل عنه جسم بخاري هوائي وبقي في اسفل القرع جسم ارضي رمادي
وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان مركبا من هذه الطبايع هذا تقرير طريقة
التركيب وطريقة التحليل وهي الطريقة التي عليها تعويل جمهور الاطبا ولقايل
ان يقول هذه الطريقة انما يقوى وانما يكمل بالبحث عن امور احدها ان يفسر
طريقة التركيب والتحليل هل يجري في الكل ام لا فانا لم نشاهد ان الذهب انما تولد
في معدنه بسبب اجتماع اجزا العناصر ولم نشاهد ان الذهب عند تسلط النار
عليه تحلل الى اجزا الاجسام العنصرية وكذا القول في الياقوت وبالجملة فاعتبار
التركيب والتحليل في البعض لا يفيد الحكم في الكل الا على سبيل الظن
الضعيف **وثانيها** ان هذا الدليل لا يفي ببيان ان جرم
اسطقس لهذه المركبات وذلك لان تولد هذه المركبات من امتزاج
الارض بالما والهوا انما يكمل بتاثير الشمس وساير الكواكب فاما ان يدل طريقة
التركيب والتحليل على ان جرم النار يصير جزا من اجزا ابدان الحيوان والنبات
والمعادن فذلك كالمايوس عنه وقد بالغنا في شرح هذه المسلة في الطب
الكبير الذي صنفناه **وثالثها** ان طريقة التركيب والتحليل انما
تتم باثبات المزاج وابطال قول اصحاب الخليط فهذا جملة الكلام في تقرير هذه

الطريقة واما ارسطاطاليس واتباعه فهم سلكوا في اثبات ان الاسطقسات
هي هذه الاربعة طريقة اخرى وهي التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب وتقريرها
ان يقال هذه الاسطقسات لابد وان يكون موصوفة بكيفيات توجب حصول
الفعل والانفعال بينهما ان المشاهدة يدل على ان الاجسام البسيطة خالية
عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة واما الكيفيات المبصرة
فالبسايط خالية عنها اما الما فاما ان لا يكون له لون او يكون له لونا ضعيفا واما
الارض ففي الناس من قال الارض الخالصة ليس لها لون ومنهم من سلم ان لها
لونا لكنا نعلم ان اللون لا يعين على الفعل والانفعال الذي يوجب حدوث
الامزجة فثبت ان الكيفيات المحسوسة بالحواس الاربعة لا اثر لها في هذا
الباب فبقي ان يكون الكيفيات التي يعين على هذا الباب هي الكيفيات
الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فاما ما سوى هذه الاربعة
من الكيفيات الملموسة فهي ثلثة اقسام فاحدها ما هو كيفية حادثة بالمزاج وهي
مثل اللزوجة والهشاشة وهذه الكيفيات انما يحدث بعد حصول
الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لاجلها يحدث الامتزاج **وثانيها**
كيفيات حاصلة في البسايط لكنها يكون تابعة لتلك الاربعة المذكورة مثل
التخلخل واللطافة فانهما تابعان للحرارة ومثل الانقباض والكثافة فانهما تابعان
للبرودة **وثالثها** الكيفيات المحسوسة الموجودة في الاجرام البسيطة
التي لا يكون تابعة لتلك الاربعة وهي مثل الثقل والخفة الا ان هاتين
الكيفيتين لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما يوجبان السائر والتباعد

اما النار فسمع الدلالة على انها غير ملونة
واما كون الهوا كذلك فظاهر

بين بهذا البيان المبني على الاستقرا ان الكيفيات القايمه بالاسطقسات الاول المعينه على الفعل والانفعال ليست الا هذه الاربعه وهي الحرارة والبرودة والرطوبه واليبوسة ثبت ان الاسطقسات الاول لابد وان يكون حارة وباردة ورطبة ويابسه وهو المطلوب قال الشيخ فاذا ركب

حصل من ذلك حار يابس وذلك هو النار وخصوصا الصرف الذي هو جزء من الشعلة والجزء الآخر هو الدخان وحار رطب وهو الهوا فانه لولا انه حار لما كان متخلخلا سيالا عن الما والبرد الذي في اسفله بسبب ما يخالطه من البخار المايي الغالب عليه عند قرب الارض واقواه حيث يسخن شعاع الشمس المنعكس اعني المسخن الارض اولا ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا فان انقطع كان بخارا باردا ثم هو حار صرف والما رطوبته فلانه لا الاجسام واتركها للاشكال واطوعها في الانفصال والاتصال وبارد

رطب وهو الما ولاشك فيه وبارد يابس ولا ابس من الارض واما بردها فيدلك

عليه كثافتها وثقلها التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا الفصل مشتمل على مسايل

المسله الاولى

لما ثبت ان الاسطقسات لابد وان يكون حارة وباردة ويابسة ورطبه فنقول الحرارة والبرودة لا يجتمعان والرطوبة واليبوسة ايضا لا يجتمعان اما الحرارة فانها توجد مع اليبوسه ومع الرطوبه واما البرودة فانها ايضا توجد مع اليبوسه ومع الرطوبه فيحصل بهذا الطريق اربعة تركيبات الحار اليابس

وهو النار والحار الرطب وهو الهوا والبارد الرطب وهو الما والبارد اليابس وهو الارض هذا هو الكلام المشهور وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الباب لكن بعد الفراغ عن ذكر المسايل التي يجب تقديمها

المسلة الثانية

اجمعوا على ان الهوا رطب الا ان الرطوبه قد يذكر ويراد بها البلة وهي عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ويسهل ايضا انفصاله عن الغير وبهذا المعنى يكون الما رطبا الا ان الهوا ليس رطبا بهذا المعنى فانا لا نحس بهذه الحالة في جرم الهوا وقد يذكر ايضا ويراد بها اللطافه وهو كونه بحيث يسهل قبوله للاشكال الغريبه ويسهل تركه لها قالوا والهوا رطب بهذا التفسير الا انا نقول ان كانت الرطوبه مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبه ويعسر تركه لها وهذا المعنى هو الصلابة فلما زعموا ان النار يابسه واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى وجب كون النار صلبه كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس فان النار الطف العناصر وارقها واسخنها واكثرها تحللا لا كيف يقال النار الصرفه يكون صلبه حاسيه كالحجارة فالحاصل انا ان فسرنا الرطوبه بالبله كان العنصر الرطب هو الما فقط واما الارض والهوا والنار فهذه الثلثه يجب ان يكون يابسه واما ان فسرنا الرطوبه باللطافه وهي سهوله قبول الاشكال كان العنصر اليابس واحدا وهو الارض واما الثلثه الباقيه وهي الما والهوا والنار فانها يكون رطبة ويكون ارطبها هو النار فعلى التقديرين جميعا بطل الكلام المشهور من انه يجب ان يكون اثنان يابسين واثنان رطبين

الا اذا الزم سلزم ان النار الخالصه البسيطة الصرفه يكون حوله عليطه حاسه
والزامه بعيد جدا

المسلة الثالثة زعموا ان الهوا حار

فقيل لهم فما بالنا نجد الهوآ الذي على تلك الجبال في غايه البرد
فاجابوا عنه بان سبب برد الهوا اجزا مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهوا فتبرد
الهوا بسبب تلك الاجزاء فقيل لهم فتلك الاجزا البخاريه يكون اكثر في الهوا الملاصق
للارض فوجب ان يكون هذا الهوا ابرد من الهوا الذي يكون على تلك الجبال
فاجابوا عنه بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض وجب سخونة الارض
ثم ان سخونه الارض يوجب سخونة الهوا الملتصق بالارض فاما الهوآ العالي
الذي يكون على روس الجبال فان تاثير تسخين الارض لا يصل اليها فبقى
تلك الاجزا البخارية المختلطة بذلك الهوا بارده ولا يصل اليها تاثير الارض
المسخنه فلهذا السبب يكون ذلك الهوا في غاية البرد واعلم ان لنا في
هذه المواضع ابحاثا دقيقة ذكرناها في الملخص والمباحث المشرقية ونكتفي هاهنا
من تلك الكلمات بسوال واحد وهو انا نجد اليوم الذي يكون فيه المطر ضعيف
البرد واليوم الذي لا يكون فيه شي من المطر بل يكون الصحو التام حاصلا قوي
البرد ولو كان سبب برد الهوآ ما ذكروه لكان الامر بالعكس **والمختار**
عندنا في هذا الباب طريق اخر وهو ان نقول الجسم الملاصق للفلك يجب ان
يكون في غايه السخونه بسبب قوه الحركه الفلكية والجسم الذي يكون في غاية البعد
عن الفلك وهو الجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون في غايه البرد بسبب
انقطاع تاثيرات الحركه الفلكية عنه فالجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون

اسخن الاجسام والجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون ابرد الاجسام اذا عرفت
هذا فنقول السخونه موجبه للطافة والبروده موجبة للكثافه فلما كان اسخن
الاجسام هو ذلك ولما كانت البروده موجبه للكثافه وجب ان يكون الجسم الحاصل
في مركز العالم اكثف الاجسام وعلى هذا الترتيب يجب ان يكون اسخن الاجسام
والطفها هو النار والذي يكون تحت النار يجب ان يكون اقل سخونه واقل لطافه
من النار وهو الهوآ والذي تحت الهوا يجب ان يكون اقل سخونه ولطافه ومتى
كان كذلك كان اكثر برودة وكثافه وذلك هو الماء واما الارض فلكونها في
غايه البعد يجب ان يكون ابرد الاجسام واكثفها واصلبها فهذا هو المختار عندي
في هذا الموضع والاستقصاء في مباحث هذا الباب مذكور في الطب الكبير وفي
كتاب الهدى

المسلة الرابعة في احكام النار

وهي اربعه

الحكم الاول

الطبقه العاليه منها الملتصقه
بمقعر الفلك فهي النار الخالصة البسيطه واختلفوا في انها هل هي نار
محرقه او هي جنس الحراره الغريزيه وقول من يقول الطبيعه الناريه لما كانت
خاليه عن العايق وجب ان يفيد اقصى الغايات في السخونه ليس بشي لانه ثبت
ان الحراره الفايضه المعتدله مخالفه بالماهيه للحراره القويه المحرقة فلعل طبيعة
تلك النار موجبه لاحد النوعين وليس لها صلاحيه ايجاب النوع الثاني

الحكم الثاني

النار البسيطه الخالصه ليس لها لون بدليل ان
النار في اصل الشعل اقوى مع ان ذلك الاصل ترى كالخلا ولان
النور اذا كثر الاشتداد فيه ضعف لون النار ولان الملون يحجب ما وراه عن

الاجسام من اكثر ... الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون الطف

الابصار فلوكانت النار ملونة لوجب ان تحجب الابصار عن ادراك الكواكب
الحكم الثالث قال بعضهم كرة النار ليست كرة تامة لان الحركة
الفلكية عند القرب من القطب ضعيفة بطيئة والحركة الضعيفة لا توجب
السخونة الشديدة الحكم الرابع ان تحت تلك الطبقة العالية من
النار طبقة اخرى من النار وهي نار مخلوطة بالادخنة التي تصاعدت من الارض
اليها ولولا وصول هذه المواد الارضية اليها والا لما حصلت الشهب
ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله اذا اركب
حصل من ذلك حار يابس وذلك هو النار فالمراد منه ظاهر واما
حصول الصرف الذي هو جرم الشعلة والجزء الآخر هو الدخان فالمراد ان
النار المحسوسة عندنا ليست نارا خالصة بل جرم الشعلة هو النار واما
الدخان فانه اجزاء ارضية مختلطة بالنار واما قوله وحار رطب وهو الهوا فانه
لولا انه حار لما كان يتخلخل لا يشك عن الما فالمراد منه ذكر الدليل على ان الهوا
حار وتقريره ان الهوا لاشك انه رطب بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة
وتاركا لها بسهولة فهو ان كان باردا لكان مساويا للما في الرطوبة والبرودة
فوجب ان يكون مساويا له في تمام الماهية ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع
عن الما ولما تصاعد عنه بحيث راينا الهوا بالطبع منسلا عن الما علمنا انه
لا يماثله في تمام الماهية وانما يحصل هذه المخالفة لو كان الهوا حارا بالطبع
واما قوله والبرد الذي في اسفله فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائي
الغالب عليه عند قرب الارض فالمراد منه جواب السوال الذي ذكرناه

وهو لمن يقال لو كان الهوا حارا بالطبع فما السبب في احساسنا بالهوا البارد
فاجاب عنه بان هذا البرد انما كان بسبب انه يختلط بالهوا الابخرة التي تصعد
من الارض الى الهوا ويختلط به واما قوله واعلاه حيث يبقى شعاع
الشمس المنعكس عن الارض اعني المسخن للارض اولا ثم ما يجاوره عن ر س
ثانيا فالمراد منه ان غاية برد الهوا انما يكون في الهوا الذي يبعد عن الارض بعد
لا يصل اليه تاثير الارض فان الارض تسخن بسبب استقرار الاشعة عليها
فاذا سخنت الارض اوجب سخونة الهوا الملتصق بها الا ان تاثير هذا التسخين
انما يصل الى الهوا الذي يكون بقرب الارض فاما الهوا الذي يكون في غاية البعد
من الارض فانه لا يصل اليه تاثير الارض فلا جرم بقي في غاية البرد بسبب تصاعد
الابخرة اليه واما قوله ثم هو حار صرف فاعلم ان حاصل هذا الكلام يرجع الى
ان الهوا ثلث طبقات احدها الهوا الملتصق بالارض وهو حار بسبب
ان سخونة الارض لاجل استقرار الشعاع عليها توجب سخونة الهوا الملتصق بها
وثالثها وهو الطبقة التي هي اعلى طبقات الهوا وهي حارة بسبب
الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة واما قوله واما رطوبته فلانه اقبل الاجسام
واتركها للاشكال واطوعها في الانفصال والاتصال فالمراد منه ان الهوا رطب
بمعنى كونه سهل القبول للاشكال الغريبة سهل الترك لها واما قوله بارد
يابس فلا اسن من الارض واما بردها فيدلك عليه كثافتها وثقلها فالمراد ان
الارض يابسة باردة اما كونها يابسة فظاهر واما كونها باردة فقد احتج عليه بامرين
من الكثافة ولما فيها من السمك لقايل ان يقول لما سلمتم ان الكثافة تدل

وثانيها الهوا الذي بعد عن الارض كثيرا وصاعد البار الاخرة الكسرة وهذه الطبقة ذات البرد
وهي المسماة بكرة الزمهرير

علي البرد فالنار وجب ان لا يكون كثيفه اصلا بل يكون في غاية اللطافة فلو كانت الرطوبة
عبارة عن سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها وجب ان يكون النار ارطب
الاجسام وانت لا تقول بذلك **قال الشيخ** ومكان
الحار فوق مكان البارد ومكان الابرد دون
مكان الاقل بردا والايبس في اليابس اشد افراطا على
ان البارد اليابس اثقل والحار اليابس اخف

التفسير قال سيدنا رضي الله عنه النار والهوا حاران والما والارض
باردان ومكان النار والهوا فوق مكان الما والارض وذلك يدل على ان مكان
الحار فوق مكان البارد وايضا فقد ذكرنا ان المقتضي للحرارة هو الحركة الفلكية
فكلما كان اقرب الي الفلك كان اولي بالحرارة وكلما كان ابعد عنه كان
اولي بالبروده وذلك يقتضي ان يكون مكان الحار فوق مكان البارد **واما**
قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل بردا **فاعلم** ان هذا هو الحق الذي
لا محيد عنه لانه لما كان الموجب للفوقية هو الحرارة والموجب للتحتية هو
البروده وجب ان يكون ابرد الاجسام العنصرية ما يكون تحت الكل وذلك يقتضي
ان يكون الارض ابرد من الما وهذا هو الحق عندنا الا ان المشهور من كلام الشيخ
ان الما ابرد من الارض ولعله رجع عن ذلك المشهور في هذا الكتاب فان
قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل بردا يوميه **واما** قوله والايبس في
اليابس اشد افراطا فالمراد منه ظاهر وذلك لان احد اليابسين هو النار
فوق كل العناصر واليابس الثاني وهو الارض تحت كل العناصر والما

الثاني وهو الارض تحت كل العناصر وذلك هو المطلوب ∴

الفصل الحادي عشر في الآثار العلوية

وهو مرتب على ثلثة اقسام القسم الاول في مسايل
المسئلة الاولى **في سان ان الاجرام الكوكبية موثرة**
في هذا العالم ∴ قال الشيخ وهذه
الاسطقسات منفعلة بحسب تفعيل
الموثرات السماوية والموثر الظاهر فيها الشمس ثم القمر وخصوصا فيما هو رطب فيزيده
رطوبة وتحليلا وزيادة وذلك مثل المد البحري والادمغة ومخ الفواكه
والثمار واما الكواكب الاخري فان لها احكاما لكنهما خفية لا
يطلع عليها بادي النظر **التفسير** ∴
قال مولانا رضي الله عنه انا نشاهد ان احوال اختلاف العالم السفلي
تختلف بحسب اختلاف احوال الشمس والقمر وساير الكواكب فوجب ان يكون احوال
هذا العالم معللة باحوال هذه النيرات **اما المقام الاول**
فنقول اما ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف احوال الشمس
فقد استقصينا فيه في المقالة الاولي من السر المكتوم واظهر تلك الوجوه
ان بسبب قربها وبعدها من سمت الراس يحصل الفصول الاربعة وبسبب
اختلاف الفصول الاربعة تختلف احوال القمر وقد ذكر الشيخ هاهنا في
امورا ثلثة **اولها** اختلاف احوال المد والجزر في البحار بسبب اختلا

احوال القمر في زيادة نوره او نقصان نوره **وثانيها** ازدياد احوال
الادمغة عند ازدياد نور القمر وانتقاصها عند انتقاص نور القمر **وثالثها**
اختلاف احوال البحار بسبب اختلاف احواله واما ان احوال هذا العالم تختلف
بحسب اختلاف ساير الكواكب فاثبات هذا المطلوب يستدعي مزيد تتبع
واستقصاء انه مذكور في السر المكتوم الا انا نذكر هاهنا نكتا لطيفه **فاولها**
ان الشمس حين ما تكون في البروج الصيفية لو قارنها كوكب حار المزاج قوي الحر
في الهوا جدا ولو قارنها كوكب بارد المزاج ضعف الحر في الهوا ولهذا السبب نجد
كثيرا من الصيف في غاية الحر وصيف آخر ناقص الحر وذلك يدل على هذا المطلوب
وثانيها ان هذه الكواكب نيرة ولا شك ان الاضاءة والانارة توجب السخونة
ولولا انتشار اضواءها في الليالي والا لكانت الظلمة خالصة **وثالثها**
اكثر المباحث النجومية يدل على ذلك فثبت ان احوال هذا العالم تختلف باختلاف
احوال النيرات الفلكية واذا ثبت هذا وجب ان تكون بها ولاجلها الا ان الدود ان
يفيد الظن والكلام الفلسفي المشهور وهو ان الفيض العام لا يتخصص الا لاجل
تخصص القوابل وتخصص القوابل لا يكون الا بسبب الحركة الدورية وتمام
تقرير هذا الوجه مشهور في الحكمة ومذكور بالاستقصاء في السر المكتوم

المسئلة الثانية في بيان حقيقة البخار والدخان

قال الشيخ الشمس اذا اشرقت على وجه
الارض حللت وصعدت والمتحلل الرطب
بخار والمتحلل اليابس الدخان **التفسير**

قال مولانا رضي الله عنه ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض حدث
سخونة في الارض فيرتفع عنها اجزاء رطبة واجزاء يابسة اما الرطبة فهي البخار
واما اليابسة فهي الدخان واختلف الناس في حقيقة البخار والدخان
فذكر ابو الخير الحسن بن سوار في اول الكتاب الذي صنفه في الهالة وقوس
قزح ان كل واحد من هذه الاسطقسات تستحيل الى الاخر وان ذلك يكون
في حال استحالته شيئا ثالثا غير ما منه استحال وسوى ما اليه يستحيل وهو الذي
سموه بخارا **قال** مولانا رضي الله عنه هذا الكلام يصرح بان البخار شي
غير الماء وغير الهواء وهذا باطل قطعا بل البخار اجزاء مائية صغيرة مختلطة باجزاء
هوائية صغيرة بحيث لا يتميز في الحس شي من احد العنصرين عن شي من الثاني
فلاجل صغر الاجزاء لا تقوى الحس على التمييز فيرى كانه شي آخر مخالف للماء
وللهواء مع انه في نفسه ليس الا الماء والا الهواء

المسئلة الثالثة في بيان كيفية تولد المطر والثلج والبرد

قال الشيخ واذا تصاعد صعد الناس
ووفى الرطب فبرد في الحيز البارد من الجو فقطر مطرا بعد ما انعقد
غيما او ثلجا ان جمد السحاب وهو سحاب واذا الصعد البرد الى باطن السحاب
سحق عن حر مستول على ظاهره كما في الربيع والخريف
جمد المطر بردا **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه البخار
الصاعد ان كان قليلا وحصل في الهواء من الحر ما يحلله لم يحدث منه السحاب
اما ان كان كثيرا وان امكن لكنه لم يوجد المحلل فاما ان يبلغ في صعوده الى

المتخيل

الطبقة الباردة من الهوآ او لا يبلغ فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك قويا او لا يكون
فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد واجتمع
وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر واما ان كان البرد
شديدا فاما ان يصل البرد الي اجزا السحاب قبل اجتماعها او بعد اجتماعها
فان كان الاول انعقدت تلك الاجزا الصغيرة وانضم البعض الي البعض
ويكون ذلك ثلجا وان كان الثاني وهو ان يصل البرد اليها بعد اجتماعها
وصيرورتها قطرات كبارا كان النازل بردا واعلم ان السبب في اختصاص
نزول البرد بالربيع والخريف هو ان حرارة الهوآ يستولي على ظاهر السحاب
فيحبس البرودة في باطنه وحينيذ يقوى البرد والجمود القسم الثاني
من هذا الفصل الكلام في الآثار التي تظهر
في الجو العالي مثل الهالة وقوس قزح واشباههما
في الهالة وقوس قزح قال الشيخ وربما قام
الهوا الرطب المائي كالمرآة للنيرات على حسب
المسامتات فلاح خيالات تسمى قوس قزح
وشميسات ونيازك التفسير قال مولانا امام
العالم رضي الله عنه اعلم ان الكلام في هذا الباب لا يتلخص الا بتقديم
مسائل المسئلة الاولي في بيان ان الهالة والقوس
خيال المذهب الصحيح انهما من باب الخيالات ولا وجود لهما
في نفس الامر واعلم ان الخيال هو ان ترى صورة شي مع صورة المراة ويظن

ان تلك الصورة حاصلة في المراة مع انه ليس الامر كذلك واعلم ان اثبات
ان الهالة والقوس من باب الخيالات مبني على المقدمات المقدمة
الاولي في بيان ان الصور المرئية في المراة ليس لها انطباع في تلك المرايا
ويدل عليه وجوه الاول لو كان لها انطباع في المرآة لكان موضع ذلك الا
نطباع جزءا معينا من المرآة فوجب ان يرى جميع الناظرين تلك الصورة في ذلك
الجزو المعين من المراة وليس كذلك فانك ترى صورة الشجرة في الماء مقلوبة كانها من
الماء مع استقلالك الثاني انا نرى نصف العالم في المراة وانطباع الصورة
العظيمة في المحل الصغير محال الثالث هذه الصورة لو انطبعت في المرآة
لكانت اما ان تنطبع في سطح المرآة او في عمقها والاول باطل لانا لا نري
هذه الصورة مرتسمة في سطح المراة بل نراها في داخلها وفي عمقها حتى انك
اذا قربت من المراة تري ان تلك الصورة قربت منك واذا ابعدت منها ترى
تلك الصورة قد بعدت منك وكل ذلك يدل على ان هذه الصورة غير مرتسمة
في سطح المراة والثاني ايضا باطل لان عمق المراة كثيف كدر مظلم
فكيف يرتسم فيه هذه الصورة الرابع ان سطح المرآة له لون فلو ارتسم فيه
شبح المرئي لحصل لونه فيه فوجب ان يري ذلك الشبح على لون ممتزج من
هذين اللونين ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانا نرى المرئي في المراة على لونه الذي
هو عليه فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان الصور المرئية في المرآة غير مرتسمة
المقدمة الثانية في ابطال قول من يقول ان الانسان انما يرى وجهه
في المراة لان شعاع عين الانسان اذا وصل الى المراة صادف المراة مرتدة الا ان

سطح المراة لما كان املس انعكس الشعاع منه الى الوجه فحسبد تصير الوجه مرئيا
بهذا السبب والذي يدل على فساد هذا القول وجوه الاول انه لو كان
الامر كذلك لوجب ان يحصل هذا الانعكاس عن جميع الاجسام وذلك لان الجسم
اما ان يكون سطحه املس او خشنا فان كان املس وجب ان ينعكس الشعاع عنه كما
في المراة وان كان خشنا فسبب الخشونة ليس الا ان سطوحا صغيرة اتصل بعضها
بالبعض على الزوايا ولا بد في كل ذي زاوية من سطح ليست فيه زاوية فيكون
املس والا لذهب الزوايا الى غير النهاية او انتهت قسمة السطوح الى اجزاء لا
تتجزى وكلاهما محال فثبت ان كل سطح خشن فهو مولف السطح من سطوح
ملس فيجب ان يحصل عن كل سطح منها عكس لا يقال لم لا يجوز ان يقال الشرط
في كون السطح بحيث ينعكس عنه الشعاع ان يكون سطحا كبيرا وايضا فالسطوح
المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات شتى فيتفرق ذلك الشعاع
فحينئذ لا يحصل الابصار لانا نجيب عن الاول بان الخطوط الشعاعية
التي تخرج من العين تكون في غاية الدقة ويكون طرف كل خط منها في غاية الصغر
فاذا وقعت اطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق لا ديقا
ناعما بل دقا الى اجزاء كبيرة فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية
اصغر يكون من كل واحد من سطوح هذه الاجزاء الزجاجية المدقوقة لا دقا ناعما
فكان يجب ان ينعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح وحيث
لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم وعن الثاني انا اذا نظرنا الى الماء نرى دائما
نصف العالم فيه فاذا دخلنا بيتا صغيرا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من

من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير فيتفرق الحاصل في شعاع
العين هاهنا اقل من تفرق الحاصل في شعاع العين عندما نظرنا الى الماء ورأينا
نصف العالم فاذا كان ذلك التفرق الكثير في شعاع العين غير مانع لابصار في البيت
الصغير اولى بان لا يمنع من الابصار فيثبت سقوط العذرين المذكورين ..

الالزام الثاني ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمراة ثم انعكس
عنها الى الوجه فاما ان يكون مفارقة الشعاع المنعكس لا يوجب انسلاخ صورة
المحسوس عن الشعاع او يوجب فان كان لا يوجب فكيف لا نرى ما اعرضنا
عنه ففارقته الشعاع واذا كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة فكيف
نرى المراة والصورة معا في الوقت الواحد فان قالوا الشعاع القائم على
المرآة يقتضي روية المرآة والشعاع الآخر الذي انعكس من المرآة الى الوجه يقتضي
رويته الوجه فنقول نعلى هذا التقدير قد اختص كل واحد من المبصرين
بشعاع على حدة فوجب ان لا نراهما معا كما ان الشعاع الواقع على زيد والشعاع
الواقع على عمرو من فرج واحد من العين لا يوجب ان يحصل المرئي من زيد مخالطا
للمرئي من عمرو

والالزام الثالث انا قد نرى في المراة شخص شيء ونراه ايضا
بعينه وهذا انما يحصل على قولهم لاجل انه اتصل به خطان من الشعاع احدهما
صار اليه بالاستقامة والاخر بالانعكاس من المراة الا انا نقول فهذان
الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمبصر الواحد والشعاعات كلما كان اجتماعهما
وتراكمهما على المبصر الواحد اشد كان الادراك اكمل وابعد عن الغلط
فكان يجب ان يحصل الادراك على الوجه الواحد فقط ولما لم يكن كذلك علمنا

لا يقل الابصار والعين
اكمل من شعاع العين

فما قولهم **المقدمة الثالثة** اعلم ان الحكيم ارسطاطاليس واصحابه ينكرون
القول بالشعاع واقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة في المراة
فحينئذ احتاجوا الى ان يذكروا وجها للشعاع غير الوجهين وقالوا
الجسم اذا كان ملونا وكان مضيئا ثم قابله البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف يسري
في الهواء الشفاف ويصل الى البصر بل يحدث ذلك الشبح في العين ابتداء عند
حصول هذه الشرائط قالوا وهذا من الافعال الطبيعية التي لا يحتاج فيها الى مماسة
الفاعل والمفعول بل يكفي فيها مجرد المحاذاة اذا عرفت هذا فنقول اذا العين
بان كان الجسم ذو الشبح صقيلا تادى الى العين صورة جسم اخر نسبته من الصيقل
نسبة الصقيل من العين لا بان يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم بل يكون تادي
صورته سببا لتادي صورة ما يكون منه ومن العين على النسبة المخصوصة المذكورة
وليس في هذا المذهب الا ان يقال كيف يرى بالانفعال ولا ينطبع صورته في
المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب والتبعيد ولم يقم على استحالته حجة ولا برهان
واذا عرفت هذا فنقول الاحكام التي نحن في اعتبارها لا تختلف سواء قلنا
ان رؤية الشيء في المراة بسبب خروج الشعاع من العين الى المراة او قلنا على هذا
الوجه الذي ذكرناه ولخصناه فاذا كان كذلك فلا باس بان نذكر انعكاس الخطوط
الشعاعية ليكون الفهم اتم واكمل اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهالة والقوس
كل واحد منهما خيال وقال قوم انه امر حقيقي ثم ان ثاوفرسطس ان شعاع القمر
اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى في الماء فيحدث هناك موج مستدير
مركزه المسقط وذلك الوسط كالمظلم لانه يحلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر

فيبقى الهواء شفافا فلا يرى بل يتخيل كالشيء المظلم واعلم ان هذا القول باطل
ويدل عليه وجهان **الاول** لو كان الامر كما قالوا لكانت الهالة لها موضع معين
من السحاب لكن ليس الامر كذلك فانه يراها الذين يختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة
من السحاب **الثاني** ان جرم القمر اعظم بكثير من جرم السحاب فمن المحال ان
يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب فثبت بما ذكرنا ان الهالة والقوس لا حقيقة
لهما بل هما من باب الخيالات **المسالة الثانية في تحقيق الكلام
في الهالة** المشهور ان الهالة انما تحصل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى
جرم القمر قالوا ويجب المشهور ان يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط احدها
ان يكون صقيلا وانما اعتبرنا هذا الشرط لاجل ان ينعكس البصر عنها **وثانيها**
ان يكون اجزاء صغيرة غير متصلة وانما اعتبرنا ذلك لان المراة اذا كانت في غاية الصغر
فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل فاذا كثرت تلك الاجزاء ادت لون النير
ولم تؤد شكله **وثالثها** استواء تلك الاجزاء في لون الساطر والسبب
فيه انها لو كانت مختلفة الالوان لكان المحسوس لونا ممتزجا من لون المرئي
ومن لون المراة وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون الخالص
الحاصل للمرئي **ورابعها** ان لا يكون تلك الاجزاء مختلفة الوضع والسبب
في اعتبار ان لا يكون تلك الاجزاء مختلفة الوضع والسبب في اعتبار هذا الشرط ان
يكون الخطوط التي بين البصر وبين الغمام كلها متساوية والتي ينعكس من هذه الخطوط
الى النير كلها متساوية لانه اذا كان الغمام بهذا الوصف وكان النير فوقه وكان
البصر تحته حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوي الاضلاع

والزوايا التي احد ساقيها البصر وساقها الآخر النير وقاعدتيها الغمام وتكون هذه القاعدة
مشتركة. **بيانه** انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر خطوط
الي الغمام ثم من كل واحد منها انعكس الي النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات
كثيرة متساوية قاعدتها كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا
من البصر الي النير واضلاعها اي الخطوط التي من البصر الي الغمام والتي من الغمام الي
النير وهذه الخطوط متساوية اعني ان الخطوط التي من البصر متساوية بعضها
لبعض والتي من الغمام الى النير متساوية بعضها لبعض واذا كان كذلك كان الخط
المار برؤوس المثلثات التي عند الغمام محيط دائرة اضطرارا فعلى هذا الوجه يكون
الهالة دائرة فهذا هو تقرير القول المشهور في الهالة **قال** مولانا رضي الله عنه وعندي
فيه احتمال آخر وهو انه اذا كان تحت القمر غيم رقيق لطيف فاذا نظر الانسان
الى جرم القمر واحس بضوءه اللامع القوي عرض للبصر ان لا يحس بذلك الغيم الذي
هو متوسط بين البصر وبين القمر لان من شان الحس انه اذا انفعل عن المحسوس
القوي ان لا يحس في ذلك الوقت بالمحسوسات الضعيفة فاذا حصل للحاس
حاس بقرص القمر وبضوءه اللامع امتنع ان يحس بذلك الغيم المتوسط واذا
لم يحس بذلك الغيم راى ذلك الموضع كالروزنة النافذة الى جرم القمر وراها
كالسود المظلمة **واما** الغيم الذي لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر
فالبصر يحس به كالدائرة المحيطة بجرم القمر لان البصر لا يحس وراء ذلك الغيم
بمحسوس آخر اقوى ضوءا منه فلا جرم يحس بذلك الغيم ثم ان الضوء اذا وقع على
البخار اللطيف الرقيق فانه يحس منه بالبياض فلهذا السبب يحس بذلك الغيم

كان دائرة بيضاء محيطة بجرم القمر فهذا الوجه ظاهر الاحتمال في امر الهالة.

المسئلة الثالثة **في القوس**

اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وحصل ورائها جسم كثيف اما جبل او سحاب مظلم ثم كانت الشمس في الجانب الآخر من الافق او قريبا منه فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر الى ذلك الهواء الرشي وكل واحد من اجزاء ذلك الهواء الرشي صقيل ويكون كل واحد منها في وضعها يحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس وكل واحد من تلك الاجزاء في غاية الصغر فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المراة وضوء الشمس والسبب في استدارة هذه القوس ان الاجزاء التي ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث لو اجعلنا الشمس مركز دائرة كان المقدار الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور فيكون حينئذ بسيط الافق يقسم المنطقة بنصفين فيكون القوس نصف دائرة وكلما كان الارتفاع اكثر كانت القوس اصغر

المسئلة الرابعة **في الشمسات**

يجب البحث عن اسبابها القابلة واسبابها الفاعلة **اما** الاسباب القابلة فلها **احدها** ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل مقبل في ذاته ضوء الشمس كما ان جرم القمر يقبل في ذاته ضوء الشمس **وثانيها** ان لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس في ذاته ولكنه يؤدي خيال الشمس لان المراة الكبيرة كما يؤدي اللون فقد يؤدي الشكل ايضا **وثالثها** ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل

بشكل الاستداره في الهوا على ما هو طبيعة الاجسام الرطبة وبلغ في صعوده الى
كرة النار اشتعلت النار فيه وهو مستدير الشكل فلاجرم كان شكله بشكل الشمس
واعلم انه ربما كانت تلك المادة كثيفة فبقيت اياما او ليالي بل شهورا وربما وصل
الى الموضع الذي تتحرك بتبعية الفلك فهو ايضا يتحرك بالاستداره وتحصل له
طلوع وغروب وهذا الجسم لابد وان يكون العنصران الخفيفان غالبين فيه على السفليين
والا لم يبق في الهوا مدة مديدة ولابد وان يكون الامتزاج الذي بين اجزائها محكما والا
لم يبق مدة مديده واما الاسباب الفاعله فهي اتصالات فلكية او قوى
روحانية او انه سبحانه وتعالى يخلقها ابتدا وهو الاصح لما ثبت انه سبحانه
وتعالى فاعل مختار

المسألة الخامسة في النيازك

انها خيالات شبيهة بقوس قزح في لونها الا انها تكون في جنبة الشمس يمنة
ويسرة فقط وسبب استقامتها في الحس امران الاول انها ربما كانت قطعا
صغارا من دوائر كبار فلاجرم رؤيت مستقيمة والثاني ان مقام الناظر
بحيث يرى المحدب مستقيما واعلم ان هذه النيازك قلما توجد
عند كون الشمس في نصف النهار بل توجد عند الطلوع والغروب لان
الشمس في ذلك الوقت يحلل السحاب الرقيق في الاكثر فهذا تمام القول في هذه
المباحث **ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب**
اما قوله وربما قام الهوا الرطب المائي كالمراة للنيرات على حسب المسامتة
فاعلم انا بينا ان هذه الاجزاء البخارية الرطبة كيف ينبغي ان يكون حتى تصير
كالمراة لهذه النيرات وقوله على حسب المسامتات فالمراد ان المسامتة

المعتبرة في تخيل الهالة بخلاف المسامتة المعتبرة في تخيل القوس فان المسامتة
المعتبرة في تخيل الهالة مشروطة بكون الغمام متوسطا بين البصر وبين المبصر
واما المسامتة المعتبرة في تخيل القوس فهي مشروطة بكون البصر متوسطا
بين المراة وبين المرئي فظهر ان هذه المسامتة بخلاف تلك المسامتة واما
قوله فتلاحت خيالات تسمى قوس قزح وشميسات ونيازك فقد ذكرنا ان هذه
الاشياء ليست موجودات بل هي خيالات وبينا المراد من كونها خيالات

قال الشيخ واذا انتهى المتصعد الى حيز
النار اشتعلت فيه نار ربما فيه الاشتعال فان
يلطف بسرعة واستحال نارا صرفة رؤي كالمنطفي وانما هو مستحيل
نارا او النار الصرفة لا لون لها تامل اصول الشعل حيث النار قوية ترى مثل
الخلا ينفذ فيه البصر فان لم يتحلل بسرعة وبقي كان من ذلك الكواكب ذوات
الاذناب والذوائب وشهب فان استحجر ولم يشتعل رؤيت علامات
حمر هائلة في الجو فان كانت متحجمة رؤيت كالهوات والكوات
الغائرة المظلمة واقفة حذاء جزء من السما

التفسير

قال مولانا رضي الله عنه المادة الدخانية اللزجة الدهنية اذا ارتفعت ووصلت
الى كرة النار اشتعلت فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعا وانقلبت
نارا صرفة وحينئذ تصير كالمنطفي وذلك لان النار الصرفة لا لون لها واحتج
الشيخ على ذلك كما انا نرى اصول الشعل كانها خلا صرف مع العلم
الضروري بان معدن قوة النار ومنبعها ليس الا هناك واما ان كانت

تلك المادة كثيفة فاما ان يبقى الاشتعال فيها او لا يبقى فان بقي الاشتعال فيها رئيت
تلك المادة كالنار المشتعلة فيحدث عنه الكواكب ذوات الاذناب والذوا
والشهب واما ان كان لا يبقى الاشتعال فيها بل يقف تلك المادة كالجمرة
رئيت علامات هايلة في الجو وربما كانت المادة غليظة جدا فاذا انطفى
الاشتعال بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفية ورئيت كالهوات والكوا
المظلمة واقعة حذاء جرم السماء **قال الشيخ** واذا برد
الدخان في الجو ثقل لاسيما الى حيز الاشتعال
هبط ريحا **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه السبب
الاكثري في تولد الرياح ان الادخنة اذا تصاعدت تنعقد وصولها الي
الطبقة الباردة اما ان يكسر حرها برد ذلك الهوا فيحتسد ثقلت تلك الادخنة
ونزل فيحصل من نزولها تموج في الهوا فيحدث الريح واما ان يبقى علي
حرارتها وحينئذ لا بد وان يتصاعد الى ان يصل الى كرة الهوا المتحركة بحركة
الفلك وحينئذ لا تقوى على الصعود لان الحركة الدورية القوية التي للنار
تمنع هذه الادخنة عن الصعود فحينئذ يرجع ويحدث الريح وهذا الذي
ذكرناه هو السبب المادي اما السبب الفاعل فهو الله سبحانه وتعالى
ابدا او بعض القوى الروحانية او الاتصالات الفلكية :.

القسم الثالث من هذا الفصل الكلام في الامور التي تحدث على وجه الارض

:. **قال الشيخ** وهذه
الابخرة والادخنة اذا احتبست في الارض

ولم يتحلل حدث منها امور اما الابخرة فيتفجر عيونا واما الادخنة
فهي اذا لم يتسلك في المسام والمنافذ زلزلت الارض فربما خسفت وربما حصلت
نار مشتعلة لشدة الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة في السحاب فانها تحدث
لشدة حركتها صوت الرعد وتنفصل شعلة برقا او صاعقة
ان كانت غليظة كثيرة **التفسير**
قال مولانا رضي الله الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض اما ان
تكون قوية كثيرة او لا تكون كذلك اما **الاول** فنقول ان تولد تحت
الارض بخار وكان ذلك البخار موصوفا بالصفات الثلثة فحينئذ حدثت
العيون السائلة احدها ان تكون تلك الابخرة كثيرة وثانيها كونها قوية على
تفجير الارض وثالثها كونها بحيث يتبع كل جزء منها جزء آخر ومن المعلوم
انه متى تولدت الابخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلثة فانه تنفجر العيون
فان فات القيد الثالث حدث العيون فان فات القيد الثاني فهو مياه القنى
لانها تتولد من ابخرة لا تقوى على شق الارض فاذا ازيل التراب عن وجهها
صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت اليه بادنى حركة فان اضيف اليه مادة وسيلة
فهو مياه القناة والا فهو مياه الابار واما ان تولد تحت الارض دخان قوي
كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام فاذا حاول ذلك الدخان
الخروج ولم يتمكن منه لكثافة وجه الارض فحينئذ تحرك في ذاته وحرك الارض وهو
الزلزلة وربما كان في القوة الى ان يشق الارض وربما انفصلت تلك الادخنة
تحت الارض حدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة **قال الشيخ**

خلص خ

[illegible]

وإذا لم يبلغ تلك الأبخرة والأدخنة المحتبسة

في الأرض أن تشق أو تزلزل بقعة اختلط على ضروب من الاختلاط مختلفة
في الكم والكيف فحدث تتولد منها الأجسام الأرضية فما كان منها يذوب ولا يشتعل
كالكبريت والزئبق فإنه غالب عليه مع المائية الهوائية وما كان منها لا يذوب
فإنه غالب عليه الأرضية وما كان ينطرق ففيه دهنية لا يحتمل وما كان يذوب ولا
ينطرق فمائيته خالصة لا دهنية فيه وهذه أول ما نقول
عن هذه الأسطقسات

التفسير

قال مولانا رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل الكلام في كيفية تولد الأ
جسام المعدنية واعلم أن هذه الأبخرة والأدخنة المتولدة تحت الأرض
إن كانت قوية كثيرة المادة حدث عنها العيون المتفجرة والزلازل على ما سبق تقريره
وأما إن كانت قليلة ضعيفة تحتبس في باطن الأرض وتتولد عنها
هذه الأجسام المعدنية واعلم أن التقسيم الصحيح لهذه الأجسام المعدنية
أن نقول هذه الأجسام المعدنية إما أن تكون ذائبة أو غير ذائبة أما الذائبة فهي
على أقسام ثلثة أحدها الذائب الذي ينطرق ولا يشتعل وهو مثل
الأجساد السبعة وثانيها الذائب الذي يشتعل ولا ينطرق وهو مثل
الكبريت والزرنيخ وثالثها الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل وهو مثل
الأملاح والزاجات فإنها تذوب وتتحلل بالرطوبات وأما الأجسام
المعدنية التي لا تكون ذائبة فهي قد تكون رطبة وقد تكون يابسة فأما
الرطبة فكالزئبق فإنها لا تقبل الذوب مع أنها في غاية الرطوبة وأما

اليابس فكالياقوت وسائر الأحجار فإنها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها ويبسها
فخرج من هذا التقسيم أن أقسام المعدنيات خمسة فأما القسم الأول
وهو الذائب المنطرق فهو الذي تخمرت رطبته ويابسه تخمرا محكما شديدا لا تقوى النار
على تفريق أحدهما عن الآخر وفيه الدهنية قوية لأجلها تقبل الانطراق وأما القسم
الثاني وهو الذائب المشتعل ففيه أيضا رطوبة ويبوسة ودهنية ولكن المزاج غير
مستحكم ولأجله قويت النار على التفريق بين أجزائه من الرطب واليابس وذلك هو
الاشتعال وأما القسم الثالث وهو الذائب الذي يتحلل بالرطوبة فذلك
لاستيلاء المائية على مزاجه ولكون ذلك التركيب غير مستحكم الامتزاج وأما
القسم الرابع وهو الرطب الذي لا يذوب كالزئبق فالسبب فيه استيلاء الأجزاء
الرطبة على ذلك المزاج مع أن الامتزاج بين الأجزاء الرطبة اليابسة محكم لا تقوى النار
على التفريق وأما القسم الخامس وهو اليابس الذي لا يذوب كالياقوت ونحوه لتشابهه
فذاك لاستيلاء الأجزاء اليابسة على ذلك المزاج مع أن الامتزاج بين الأجزاء اليابسة
والرطبة محكم لا تقوى النار على التفريق واعلم أن هذه الأحكام ظنون
وحسبانات ولا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية بل لا سبيل إلى الحكم بها على
طريق الأولى والأخلق بحسب الحدس والحسبان ولنرجع إلى
إلى تفسير ألفاظ الكتاب أما قوله فمنها ما يذوب ولا
يشتعل مثل الذهب والفضة فإن الغالب عليه المائية فلقائل أن يقول
ينبغي أن يقال إن الذي يذوب ولا يشتعل قسمان أحدهما ما يتحلل
بالرطوبة كالأملاح والزاجات والثاني ما ينطرق وهو مثل الذهب والفضة

واما هذا القسم لا ينبغي ان يقال الغالب عليه هو المائية بل الغالب عليه هو الرطوبة الدهنية اللزجة ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق واما قوله وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ فان الغالب عليه مع المائية الهوائية فهذا اقرب الى الصواب ومع ذلك فيجب ان يقال الغالب عليه بالدهنية اللزجة الا ان التركيب الحاصل من ما فيه الاجزاء والاجزاء الدهنية ليس تركيبا قويا ولاجل ضعف ذلك التركيب قوي النار على الاحراق والتفريق واما قوله وما كان منها لا يذوب فانه غالب عليه لان واما قوله وما كان ينطرق نفسه ذهنيته لا يحمد نفيه نظرا لان التقسيم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم الذوبان واذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من اجزاء التقسيم المتقدم واما قوله وما كان يذوب ولا ينطرق فمائيته خالصة لا ذهنية فيه نفيه نظر لان من الاشيا التي يذوب ولا ينطرق ما يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ مع انه سلم ان فيها هوائية ودهنية والله اعلم بحقايق الاشيا

الفصل الثاني عشر في النبات

قال الشيخ وهذه اول ما سكون عن هذه الاسطقسات فاذا تركبت الاسطقسات تركيبا اقرب الى الاعتدال حدث النبات وشارك الحيوانات في قوى التغذية والتوليد ولها نفس نباتية هي مبدا استبقا الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقا النوع بتوليد مثل ذلك الشخص

التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان

الاسطقسات الاربعة اذا اختلطت وامتزجت كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب اوليها ما لها مرتبة المعدنيات واليه الاشارة بقول الشيخ في صفة المعدنيات وهذه اول ما سكون عن هذه الاسطقسات وثانيها مرتبة النبات وذلك لان الاسطقسات اذا تركبت تركيبا اقرب الى الاعتدال من التركيب الذي حصل في المعدنيات حدث النبات وهذا بناء على انه كلما كان الاعتدال في المركبات اكثر كان استعداده لقبول القوى الشريفة الفاضلة اولى وفيه بحث سياتي في اول باب الحيوان واما قوله ويشارك النبات الحيوانات في قوى التغذية والتوليد واما قوله ولها نفس نباتية هي مبدا استبقا الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقا النوع بتوليد مثل ذلك الشخص فاعلم ان النبات والحيوانات متشاركان في حصول هذه الامور الثلاثة وهي الاغتذاء والنمو والتوليد المثل ثم من الناس من يقول لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاثة ومنهم من يقول بل النفس النباتية صورة موجودة في جسم النبات يتفرع عليها هذه القوى الثلاثة وقول الشيخ ولها نفس نباتية هي مبدا استبقا الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقا النوع بتوليد مثل الشخص محتمل للوجهين

قال الشيخ ولتلك النفس قوة غاذية من شانها ان تحيل جسما شبيها بجسم ما هي فيه بالقوة الى ان يكون شبيها بالفعل ليسد به بدل ما يتحلل وقوة نامية وهي التي من شانها ان تستعمل الغذاء في اقطار المغتذي لتزيد ها طولا وعرضا وعمقا الى ان تبلغ به تمام النشو على نسبة طبيعية وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم

الذي يصلح ان يكون عند جسما آخر بالعدد مثله بالنوع قال مولانا رضي
الله عنه هذا الفصل مشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** ان قوله
ولتلك النفس قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة صريح في ان النفس النباتية ليست
عبارة عن مجموع هذه القوى الثلثة بل هي شيء موجود في جسم النبات يتفرع
عليها حصول هذه القوى الثلثة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
انه لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلثة فقط وما الدليل
على ان هاهنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلثة يكون مبدأ لها فان الدعوى
من غير الدليل لا يليق باهل التحقيق **المسئلة الثانية** كلام
الشيخ هاهنا وفي جميع كتبه صريح في ان القوة الغاذية والنامية والمولدة قوى
ثلثة متغايرة بالماهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الكل قوة واحدة
الا انها في اول الامر تؤدي الغذاء الى البدن فحينئذ تكون تلك القوة غاذية ثم اذا
فرغت تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية واذا فرغت عن هذا الفعل فحينئذ
يفضل جزء من جوهر المغتذي يمكن ان يتولد عنه مثله فتكون تلك القوة بعينها
بحسب هذا الفعل مولدة والحاصل ان يقال هذه القوة واحدة في ذاتها الا
ان فعلها الاول هو التغذية وفعلها الثاني هو التنمية وفعلها الثالث هو التوليد
فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الافعال اسم خاص وليس لهم ان
يقولوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان هذه القاعدة ممنوعة
وبتقدير صحتها فهي غير نافعة في هذا الموضع وذلك لان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة

فاما بحسب الآلات المختلفة والمواد المختلفة فلا نزاع في انه يجوز ان يصدر
عن الواحد اكثر من الواحد وهاهنا الآلات مختلفة والمواد مختلفة ولا اقل من
مختلفة فلا جرم يمتنع ان يصدر عن القوة الواحدة هذه الافعال المختلفة **المسئلة
الثالثة** اما القول في كيفية التغذية والتنمية فمشهور واما القول
في التوليد ففيه صعوبة وذلك لان القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار
ولا تأثير لها الا بالايجاب الذاتي فتلك المادة التي منها يتولد بدن الحيوان
اما ان تكون مادة متشابهة الاجزاء في الطبيعة والخاصية او لا تكون كذلك فان كان
الاول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالّة في مادة متشابهة الاجزاء
في الحقيقة وجب ان يكون الاثر متشابها وهو الكرة وكان يجب ان يكون شكل
الحيوان هو الكرة هذا خلف وان كان الثاني فحينئذ تكون المادة التي منها يتولد
بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبيعة ولا بد وان يكون كل واحد
من تلك الاجزاء بسيطا في طبيعته والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير متناهية
بالفعل وذلك محال واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء بسيطا كانت القوة
المولدة القائمة به قوة قائمة بمادة بسيطة فوجب ان يكون شكل كل واحد من تلك
الاجزاء هو الكرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضموما بعضها الى البعض هذا خلف
ولما كان القول باثبات القوة المولدة والقوة المصورة مفضيا الى هذين القسمين
الباطلين وجب ان يكون القول به باطلا وان يجزم العاقل بان خالق الحيوانات
ومصور اعضائها هو الاله العالم القادر الحكيم ولنكتف بهذا القدر من
المباحث في هذا الباب فان الاستقصاء فيه مذكور في كتاب الملخص

الفصل الثالث عشر في الحيوان

قال الشيخ ثم يتولد الحيوان باعتدال اكثر فيكون مزاجه مستحقا لان يكمل بنفس دراكة محركة بالاختيار

التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا الفصل مشتمل على مسايل

المسلة الاولى ظاهر هذا الكلام مشعر بانه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد وفيه سوال وهو ان المباحث الطبية دلت على ان اشد الاعضا اعتدالا هو جلد الانامل لاسيما جلد السبابة واكثرها حرارة هو القلب والروح فلو صح قوله كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلد السبابة لا الروح والقلب وحيث كان هذا التالي كاذبا وجب ان يكون المقدم ايضا كاذبا

المسلة الثانية انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس وهذا تصريح بان النفس شي مغاير لاعتدال المزاج وهذه الدعوى لابد في اثباتها من الحجة والبرهان فان الخلق العظيم زعموا انه لامعنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل والذي يدل على ان النفس غير المزاج وجوه

الحجة الاولى انا قد ذكرنا ان الحار والبارد اذا امتزجا فانه ينكسر سورة الحار بالبارد وينكسر سورة البارد بالحار ويحدث كيفية متوسطة بين البرودة وبين الحرارة تستبرد بالقياس الى الحرارة وتستحر بالقياس الى البرودة فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية ولاشك ان هذه الكيفية

من جنس الحرارة والبرودة ولا شك ان الادراك والقدرة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت ان النفس ليس عين المزاج بل الغاية القصوى ان يقال ان ذلك الاعتدال يوجب فيه الادراك وقوة الفعل الا ان هذا اعتراف بان النفس ليس عين المزاج بل هذا القايل جعل النفس معلول المزاج وهذا كلام آخر غير قول من يقول ان النفس عين المزاج

الحجة الثانية على ان النفس غير المزاج هو شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وذلك يدل على ان هويتنا المخصوصة امور مغايرة لهذه الكيفيات

الحجة الثالثة انا سنقيم الدلايل على ان النفس ليست جسما ولا حالة في جسم وذلك يدل على ان النفس ليست بمزاج والشيخ ذكر دلايل كثيرة على ابطال ذلك في كتاب الاشارات الا انها ليست في غاية القوة فلهذا السبب تركناها

المسلة الثالثة ظاهر كلام الشيخ مشعر بان النفس شي واحد وذلك الشي هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار وهذا هو الحق لانه لو كانت القوة المدركة شيا والقوة المحركة شيا اخر فهذا الذي ادرك لم يحرك البتة وهذا الذي حرك لم يدرك البتة فلا يكون هذا المحرك محركا بالاختيار وهو محال فثبت انه لابد من الاعتراف بوجود شي واحد يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار وهو المطلوب

قال الشيخ ولهذه النفس قوتان قوة مدركة وقوة محركة والقوة المدركة اما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس واما في الباطن فهي الحس المشترك

والمصورة والمخيلة والمتوهمة والمتذكرة

التفسير قال مولانا افضل العالم مفخر بني ادم رضي الله عنه ههنا
مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر هذا الكلام مشعر بان النفس شيء واحد
ولذلك الشيء قوة مدركة وقوة محركة وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة
والمحركة شيئا واحدا وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة وهو الحق
الذي لا محيد عنه لما بينا ان الذي يحرك بالاختيار لابد وان يكون هو بعينه موصوفا
بذلك الاختيار والموصوف بالاختيار لابد وان يكون هو بعينه موصوفا بالادراك
وان الذي لا يدرك شيئا يمتنع ان يختاره وهذا برهان في غاية الظهور على ان
ان الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة لابد وان يكون شيئا واحدا الا ان
كلام الشيخ فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول في ذلك لانه توزع هذه القوى
المختلفة على المحال المختلفة وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا بل ههنا صرح
بان الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر والحواس الباطنة موجودة
في الباطن وذلك يدل على ان هذه القوى غير مجتمعة في شيء واحد

المسئلة الثانية انه حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة ولا حرى
وههنا بحث وهو انه يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى
هذه الحواس الخمسة المعلومة ويحتمل ان يوجد ذلك الحس ويكون المدرك
به نوع اخر من الكيفيات او يقال المدرك بذلك الحس السادس احد الامور
المحسوسة بهذه الحواس الخمسة الا ان ذلك النوع من الادراك يكون نوعا اخر
مخالفا لهذه الادراكات واعلم ان الكل محتمل ولم يتم الدليل القاطع على

احد المقصودين والذي قيل في بيان انه يمتنع وجود حاسة سادسة وهو ان
الطبيعة لا تنتقل من درجة الى درجة اخرى الا بعد استيفاء جميع اقسام
الممكنة فهو كلام خطابي ضعيف واعلم ان جماعة من العقلاء قطعوا بحصول نوع
سادس من الادراك وهو القوة التي بها تحصل ادراك الالم واللذة وذلك لان
تصور ماهية الالم واللذة قد يكون حاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا متألما وهذا معلوم
بالبديهة فثبت ان تصور ماهية الالم واللذة مغاير لادراك الالم واللذة وايضا
فادراك الالم واللذة ليس من جنس الابصار او السماع او الشم او الذوق وظاهر
ايضا انه ليس من جنس اللمس وذلك لان الالم واللذة ليستا من جنس الكيفيات
الملموسة التي قد تكون اسباب الالم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة مثل
مماسة الماء او النار فانهما مؤلمة الا ان مماسة النار غير والالم المتولد من تلك المماسة
غير فاذا مسنا النار وادركنا بالقوة اللامسة تلك السخونة فحينئذ يحدث الالم
فالالم يحدث من ذلك اللمس لا انه نفس ذلك اللمس فثبت انه حصل في الادراكات
الظاهرة نوع سادس سوى هذه الحواس الخمسة **المسئلة الثالثة**
اعلم ان كلام الشيخ في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب وذلك لانه يحتمل
ان يقال النفس الحيوانية شيء واحد وذلك الشيء موصوف بهذه القوى المدركة
وبهذه القوى المحركة ويحتمل ايضا ان يقال النفس الحيوانية ليست الا مجموع
هذه القوى وكلام الشيخ في هذا الموضع مشعر بالقول الاول لان قوله وهذه
النفس قوتان مدركة ومحركة صريح في ان النفس موصوفة بهاتين القوتين وهذا انما
يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوى موصوفة بها ولم يذكر لذلك الشيء

خاصه باعتبارها تمتاز عن هذه القوى فبقي هذا القول مجهولا به قال الشيخ

فاول الحواس واوجبها للحيوان وبه يكون

الحيوان حيوانا من بين ساير الحواس هو اللمس وهو قوة من

شانها ان يحس بها الاعضا الظاهره بالمماسه كيفيات الحر والبرد والرطوبة

واليبوسه والثقل والخفه والملاسه والخشونه وساير ما يتوسطه

من هذه ويتركب عنها التفسير قال مولانا

رضي الله عنه في هذا الفصل مسايل المسئلة الاولى

ان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة اشد من احتياجه الى ساير الحواس

والذي يدل عليه وجهان الاول ان مزاج كل حيوان حد من الحرارة

والبروده لو زاد عليها او نقص عنها لما بقي حيا والحكمة في خلق القوة اللامسة

هي ان الحيوان اذا ادرك بقوتة اللامسة ان الحر او البرد قد ازداد على القدر

اللائق بمزاجه فر عنه ليلا يفسد والحاصل ان المقصود من خلق القوة

اللامسه ان يتمكن الحيوان بواسطتها من طلب المنافع المكملة ودفع المضار

المهلكة اولى من طلب النافع المكمل فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوه

اللامسة حاصله في جميع اجزا البدن واما ساير القوى فكل واحد منها

مختص بعضو معين وذلك يدل على ان الاحتياج الى حصول القوه اللامسه

اشد الثاني انه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الاعضا فقد بطلت

الحيوه وليس اذا بطلت ساير القوى فقد بطلت الحيوه فدل ذلك على ان

الحاجه الى اللمس اشد المسئلة الثانيه ظاهر كلام الشيخ هاهنا

ان الموصوف بالاحساس بهذه الملموسات هو هذه الاعضا لان قوله هي

قوة شانها ان يحس بها الاعضا الظاهره صريح في ان الموصوف بالاحساس

هو هذه الاعضا وقد ذكرنا في الفصل المتقدم ان ظاهر كلامه يدل على ان

الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس وبينا ان هذا هو الحق الذي

لا محيد عنه المسئلة الثالثه قوة اللمس لا تدرك شيا من الكيفيات

الا اذا حصلت المماسه بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة

فان لم تحصل هذه المماسة امتنع حصول هذا الادراك والذي يدل عليه

الاستقراء او ضرب من القياس اما الاستقراء فظاهر واما القياس فلان

هذا الادراك ان لم يتوقف على حصول هذه المماسه لوجب ان نحس شعورها

بالكيفيه القايمة بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفيه القايمه بالمحل الذي

يكون بعيدا عنه ولو كان الامر كذلك لكان حينيذ لا يدل شعورنا بتلك الكيفيه على

ان المحل اقرب منه ام بعيد واذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور

بتلك الكيفية وجوب الفرار منه وحينيذ لا يبقى انتفاع بالقوه اللامسه في

دفع المضار لكنا بينا انه لا فايده في خلقها الا ذلك المسئلة الرابعة

ظاهر كلامه هاهنا يدل على ان القوة اللامسه تدرك ثمانيه انواع من

الكيفيات وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والثقل

والخفه والملاسه والخشونه وفي هذا الكلام مباحث البحث

الاول ان الحراره لا شك انها كيفيه توجب تفريق المختلفات وجمع

المتشاكلات فاذا مسنا الجسم الحار فهذا الذي يدرك بحس اللمس اهو

امتزاج الاجزاء المختلفة واجتماع الاجزاء المتشاكلة او كيفية زائدة على ذلك الامر فيه
ملتبس ويمكن ان يقال التفرق عدم والعدم لا يكون محسوسا والحرارة محسوسة
فالحرارة كيفية زائدة على ذلك التفريق **البحث الثاني** ان خاصية
البرد تخدير الحس وابطاله واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه لا برد
الا وهو يوجب نوع تخدير قل ام كثر والتخدير بطلان لكمال القوة الحساسة
فرجع حاصل الامر الى ان البرد مانع من الاحساس فكيف يقال البرد كيفية
محسوسة بل يحتمل ان يقال انه اذا حصل البرد امتنع الاحساس فعدم
الاحساس الحاصل بعد حصول الاحساس يظن انه احساس كمن انتقل
من الضوء الى الظلمة فانه ربما ظن انه يرى الظلمة وليس الامر كذلك بل الظلمة
لا معنى لها الا عدم الرؤية فكذلك هاهنا **البحث الثالث**
قد ذكرنا ان الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الا
شكال الغريبة ولا من تركها **فنقول** هذا عبارة عن عدم هذا المانع والعدم
لا يكون في الحقيقة محسوسا وايضا فبتقدير ان تكون الرطوبة كيفية وجودية الا انها
غير محسوسة و**الدليل** عليه ان الهواء الواقف اذا كان خاليا عن الحر والبرد
والحركة والغبار فانه يظن به انه خلاء صرف وعدم محض الى ان يقوم البرهان
على ان الخلاء ممتنع ولو كانت هذه الكيفية محسوسة لكنا نعلم بالضرورة ان
هذا الملاء ليس خلاء وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه الكيفية غير محسوسة ولهذا
السبب **قال** الشيخ في كتاب القانون في فصل الاستسقاء في تعريف
الماء انه المخصوص بطبيعة اذا خليت ولم يوجد ما يمنعها عن الاثر ظهر عنه برد

محسوس وحالة بين رطوبة فحكم على البرد بكونه محسوسا ولم يحكم في الرطوبة
انها محسوسة **فاما** اليبوسة فما يشهد له فهو معناه الصلابة والقوة
الحساسة لا تشعر لها بالصلب من حيث هو صلب الا انه لا ينفعل عن الغير
وهذا في الحقيقة لا يكون شعورا بكيفية وجودية واما ان فسرناها بانه لا يسهل التصاقه
بالغير وسهولة التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير فهذا ايضا اشارة
الى حالة عدمية فثبت انه على التقديرين فانه يصعب القول بان اليبوسة
كيفية محسوسة **واما** الملاسة والخشونة فانهما ليستا من باب الكيفية
بل من باب الوضع فان الاجزاء المفترضة في ظاهر الجسم ان كانت متواصلة
متساوية كان الجسم املس وان كانت منقسمة الى اجزاء صغيرة وبعضها ارفع
وبعضها اخفض فحينئذ يكون الجسم خشنا فعلى هذا سبب الخشونة الزاوية
فكان هذا من باب الوضع لا من باب الكيفية **المسئلة الخامسة**
اختلف قوله في ان القوة اللمسية اهي قوة واحدة ام قوى اربعة واكثر ميله
الى انها اربع **احدها** القوة الحاكمة في الحرارة والبرودة و**الثانية** القوة
الحاكمة في الرطوبة واليبوسة و**الثالثة** الحاكمة في الثقل والخفة و**الرابعة**
في الملاسة والخشونة وانما ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فالقوة الواحدة وجب ان لا يدرك الا مضادة واحدة بل **ولقائل**
ان يقول هذه القوة التي تدرك هذه المضادة الواحدة هل تدرك
الصفتين اللتين حكمت عليهما بتلك المضادة فان ما ادركتهما فالقوة الواحدة
ادركت شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان تدرك ثلثة واربعة وان لم

لم يذكرهما فهذا محال لانهما اذا لم يدركهما فكيف حكم بكون احدهما مضادا للآخر
قال الشيخ ثم قوة الذوق وهي مشعر
المطاعم وعضوها اللسان التفسير
قال مولانا رضي الله عنه فيه مسائل المسألة الاولى
انه بين في الفصل الاول ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه هو القوة اللمسية
ثم ذكر عقيبه قوة الذوق تحريم وهذا يدل على ان اشد القوى احتياجا للحيوان
اليه بعد اللمس هو الذوق والامر كذلك وتقريره وهو ان بدن الحيوان مركب من جسم حار
رطب وللحرارة اذا عملت في الرطوبة اصعدت الابخرة وعند صعودها تضعف البنية
فاذا توالى عليه ذلك الضعف افضى الى الهلاك والموت فلا بد من تدارك ذلك
الضعف بشيء يجبره ويقوم بدل ما يتحلل منه وذلك هو الغذاء والغذاء انما يتميز
بقوة الذوق في ايراد النافع الذي ليس بضار فثبت ان اشد القوى احتياجا
للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق المسألة الثانية المدرك
بقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة وذلك لان القوة الفاعلة لهذه
الطعوم اما الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما والقابل لهذه الطعوم
اما الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل ويحصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة
فلا جرم كانت الطعوم تسعة فالحار ان عمل في الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف حدثت
الحرافة حدث الحموضة او في المعتدل حدثت القبض وكذلك فان الفاكهة
التي تتولد تكون في اول الامر عفصا ثم تنضج فتصير حامضا وذلك بسبب ان المادة تكون
غليظة في اول الامر فتكون عفصة ثم تلطف قليلا فتصير فاذا تم تكمل لطافتها

فتصير حامضا ثم تستولي الحرارة عليها فتستقل الى الحلاوة واما المعتدل فان
عمل في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل
حدثت التفاهة اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان الذوق مشتمل على ادراكات
لمسية فانه اذا حصل مع الطعم تفريق واسخان بحد مخصوص فانه تحدث الحرافة
وان حصل تفريق من غير اسخان فهو الحموضة وان اوجب تكثيفا فهو العفوصة
فحصول هذه الاحوال اللمسية امر معلوم واما انه هل حصلت احوال زائدة على
الاحوال اللمسية فالظاهر انه كذلك وان كان الاحتمال فيه مجالا المسألة
الثالثة ان قوله وعضوها اللسان يحتمل ان يكون المراد ان محل
القوة الذائقة هو اللسان ويحتمل ان يكون المراد ان محل هذه القوة الذائقة هو
النفس واللسان كالآلة لحصول هذا الادراك لجوهر النفس وهذا الثاني هو الحق
المسألة الرابعة انه هذا الادراك في الحقيقة ليس هو اللسان
بل هو العصبة الواصلة من الدماغ الى اللسان وتشريح تلك العصبة مذكور
في كتاب التشريح قال الشيخ ثم قوة الشم وهي مشعر
الروائح وعضوها جزآن من الدماغ في مقدمه شبيهان
بحلمتي الثدي التفسير قال مولانا رضي الله عنه ههنا
مسائل المسألة الاولى اما ان اشد القوى احتياجا اليه للحيوان
هو اللمس ويليه الذوق فذاك امر معلوم واما الثالثة فلم يثبت
بالدليل فهل بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه مع ان الشيخ ذكر
فيها لفظة ثم المسألة الثانية اتفقوا على ان آلة الشم زائدتان

في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي ولها المان يقول الدليل على
ذلك ولم لا يجوز ان يقال ان محل القوة الشامة جسم اخر سوى هذه الحلمة
يقول الدليل عليه انه عند فساد مزاج هذا الموضع من الدماغ تبطل هذه القوة
وان كانت سائر الاعضاء سليمة وذلك يدل على ان آلة هذه القوة هي هذا العضو

المسئلة الثالثة الاستقراء دل على انه ما لم يتصل هواء حامل لتلك
الرائحة الى الدماغ فانه لا يحصل هذا الشم ثم ههنا بحث وهو انه هل يكفي
في حصول هذا الادراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم او لا بد وان يخلط
بذلك الهواء شيء من اجزاء لطيفة لذلك الجسم الاظهر هو هذا القسم الثاني

قال الشيخ ثم قوة السمع وهي مشعر الاصوات
وعضوها العصبة المتفرشة على سطح باطن
الصماخ

التفسير قال مولانا رضي الله عنه فيه مسائل

**المسئلة الاولى في بيان ماهية الصوت وبيان
المقتضي لوجوده** اما ماهيته فهي هذه الكيفية المدركة بحس السمع
واذا كان هذا الادراك اقوى الادراكات واظهرها فحينئذ يمتنع تعريف هذه
الكيفية بشيء اظهر منها واما بيان المقتضي لوجوده فقد قيل سببه القريب
تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج
الماء وسبب التموج امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما
اعتبرنا العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين لم يحدث الصوت
وكذا في القلع وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج اما في القرع فلان
القارع يقرع الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى ما وراءها
بعنف شديد وكذا القالع ثم على كلا التقديرين فانه يلزم من حدوث القرع
والقلع على كيفية مخصوصة حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة فاذا
تادى ذلك التموج الى سطح الصماخ تادى ذلك الصوت المخصوص معه اليه
فيحصل السماع والذي يدل على انه لا بد من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح
الصماخ هو ان المؤذن اذا كان على المنارة فان صوته يميل من جانب الى
جانب عند هبوب الرياح ومن اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه
وطرفها الثاني على صماخ انسان وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمعه دون
سائر الحاضرين واذا راينا من البعيد انسانا يضرب الفاس على الخشبة
راينا الضربة قبل سماع الصوت

المسئلة الثانية قال المؤلف
انه قد يحصل الادراك الصرف لا بواسطة هذا التادي ويدل عليه وجهان
الاول ان حاصل كل واحد من الحروف المسموعة انما كل واحد من اجزاء الهواء
وكان يجب فيمن تكلم بكلمة واحدة ان يسمعها السامع مرارا كثيرة لان ما يتادى الى
صماخه اجزاء كثيرة من الهواء كل واحد منها حامل لتلك الكلمة او مجموع ذلك الهواء
فكان يجب ان لا يسمع الكلام الواحد الا سامع واحد لان ذلك المجموع لا يصل
دفعة الا الى سامع واحد ولانه يلزم ان لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام
الا نادرا لانه من البعيد ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى
ان يصل بكليته الى صماخ انسان واحد **الثاني** قد يسمع السامع كلام
غيره وان حال بينهما الجدار ولا يمكن ان يقال الهواء الحامل لذلك الصوت

نفذ في مسام الجدار لان الهواء اذا صدم الجدار لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله
صار حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفيته
تلك الحروف **المسئلة الثالثة** قال بعضهم الصوت لا وجود له في
الخارج بل انما يحدث في الحس من ملاقاة الهواء المتموج لتلك العصبة الحاملة
لقوة السمع ويدل على ابطاله انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا انما ادركناه
حال وصوله الى صماخنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل الينا كما انا لما لم نحس بالملموس
الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جانب جاء

قال الشيخ ثم قوة البصر وهي مشعر
اللون وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة

التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا الكلام ظاهر وهو مشعر
بان محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية الا ان الشيخ ذكر في كتاب الشفا
ما هو بخلاف ذلك فانه قال في الفصل الذي يذكر فيه سبب رؤية الشيء شيئين
للحول ان شبح المبصر اولا ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية الا ان الابصار
بالحقيقة لا يكون عندها والا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لان في الجليديتين
شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبتين
المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك
الملتقى فهذا الكلام يدل على ان محل القوة الباصرة ليس هو الرطوبة الجليدية

قال الشيخ وكل واحد من هذه المشاعر
فان المحسوس يتأدى اليها اما الملموس فلكونه

بلا واسطة غيره بل بالمماسة واما المطعوم
فبتوسط الرطوبة **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه مذهب الشيخ ان الادراك عبارة عن حصول مثال المدرك في المدرك
فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة والذوق
انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة ثم ان مذهبه مختلف
فتارة يقول الادراك نفس حصول تلك الماهية وتارة يقول الادراك
حالة اضافية تحدث عند حصول تلك الماهية في المدرك وفي هذا الموضع
ابحاث دقيقة ذكرناها في شرح الاشارات **قال الشيخ** وقد
غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى
المبصرات يلاقيها فانه ان كان جسما امتنع ان يكون في بصر الانسان جسم يبلغ
مقداره ان يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليه

التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان احد الاقوال في
الابصار عبارة عن خروج الشعاع من العين وذلك لان الابصار من جنس الادراكات
والشعور وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى
مكان والعلم الضروري حاصل بان ماهية الادراك والشعور مغايرة
لماهية الحركة والانتقال اذا عرفت هذا فنقول من الناس من يقول ان
حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ومنهم من
يقول انه مشروط بان يحدث من الضوء الذي في العين كيفية نورانية في الهواء
المتوسط بين الرائي والمرئي ومنهم من يقول انه متى كان الحاسة سليمة

وكان المرئي حاضرا وكان بحيث وقع عليه الضوء فانه يحدث صورة مساوية
لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية وحينئذ يحصل الابصار ومنهم من يقول لا
حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية بل المرئي اذا كان
حاضرا وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط كانت حاصلة فانه يحصل الادراك
ولا حاجة لا الى خروج الشعاع من العين ولا الى حدوث صورة المرئي في العين
اما القول الاول وهو ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين فهذا
انما يحتمل وجهين احدهما ان يقال الابصار مشروط بان يخرج الشعاع
من العين ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي والثاني ان يقال الشرط هو ان
يخرج الشعاع من العين ويتصل بها [ظ: بالهوا] المتصل بالمرئي وحينئذ يصير الشعاع
المتصل بالهواء المتصل بالمرئي سببا لحصول الابصار وهذا هو قول اكثر
المحققين من القائلين بالشعاع فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب
اما الشيخ فانه احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بامور
الحجة الاولى وهي ان هذا الشعاع الخارج من العين اما ان
يكون جسما او عرضا والقسمان باطلان فبطل القول بالشعاع اما انه لا يجوز ان
يكون عرضا فظاهر بناء على ان الانتقال على الاعراض لا يجوز واما انه لا يجوز ان يكون
جسما فلوجوه الاول انه لا يجوز ان يخرج من بصر انسان جسم يبلغ مقداره
ان يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليها ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
ضعيف من وجوه الاول ان الابصار عندكم عبارة عن انطباع
صورة المرئي في الرائي فعلى هذا يلزمكم ان الانسان اذا رأى نصف العالم

ان ينطبع صورة نصف العالم في نقطة ناظرة وذلك محال فاذا التزمتم هذا
المحال فكيف تستبعد ان يخرج من بصر الانسان جسم يلاقي نصف كرة العالم والحاصل
فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من ان يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم
فكذلك صغرها يمنع من ان يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها
الثاني وهو ان من يثبت الجوهر الفرد الزمكم انه لو كان الجسم قابلا لانقسامات
لا نهاية لها لزم تجويز ان ينفصل من الخردلة الواحدة طبقات يغشى بها وجه
السموات والارضين فانتم التزمتم هذا وقلتم هذا وان كان مستبعدا الا انه ليس بممتنع
فاذا حكمتم هناك بانه غير ممتنع فكيف حكمتم هاهنا بانه ممتنع الوجه الثالث
وهو ان مذهبكم ان الجسم يمكن ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم
وبالعكس واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الشعاع حين ما كان في العين
كان صغير القدر فاذا خرج من العين انبسط وعظم قدره الوجه الرابع وهو ان هذا
الكلام انما يتوجه على من يقول شرط حصول الابصار خروج الشعاع عن العين واتصاله
بالمرئي اما من لا يقول به بل يقول شرط حصول الابصار خروجه الشعاع عن العين
واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة فانه يقول الشعاع
الموجود في العين وان كان في غاية القلة الا ان شرط الابصار خروجه عن العين
واتصاله بالهواء الذي المتصل بالمرئي هذا الكلام لا يتوجه عليه ما اوردتموه
البتة فسقط ذلك الكلام بالكلية لا يقال فاذا لم يكن حصول الابصار مشروطا
بان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئي فلم لا يكتفى بالهواء الذي الواقف بين الرائي
وبين المرئي من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين لانا نقول ان

هذا الكلام ليس استدلالا على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذي ذكرناه
بل مطالبة بالدليل على ان الامر كذلك والاستدلال على البطلان غير والمطالبة
بالدليل الدال على الصحة غير فان احد البابين غير الآخر **قال الشيخ**
ثم انه مع ذلك ان كان متصلا بالبصر فهو
اعظم فان كان منفصلا لم يتأد بمدركه الى البصر وان كان متصلا
وجب ان يكون غير تام الاتصال اذ لا يدخل جسم في جسم ويكون بادية ثم تجانسه للانقطاع
للانقطاع او يكون ما يتخلله من الهواء يؤدي **فلا يحتاج الى خروجه**

التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على
فساد ان يكون هذا الشعاع جسما وتقريره ان الشعاع الذي هو شرط الابصار
اما ان يكون بعد خروجه عن العين يبقى متصلا بالعين او ينفصل عنها لا جائز ان
يبقى متصلا بها لوجهين الاول ان الشعاع الذي يبقى احد طرفيه متصلا بسطح
الناظر ويصير طرفه الآخر متصلا بسطح كرة العالم يكون جسما في غاية العظم فكيف يعقل
خروج مثل هذا الجسم عن نقطة الناظر والثاني انه من المحال ان يبقى هذا الجسم
متصلا لان العالم مملوء من الاجسام فلو حصل هذا الشعاع العظيم منه لزم نفوذ
جسم في جسم وهو محال ولا جائز ان يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين لانه يوجب
ان لا يحصل الابصار بهذا الشعاع كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة هذا
تقرير كلامه على احسن الوجوه ولقائل ان يقول اما الكلام في ان هذا الجسم
العظيم كيف يخرج من العين فقد سبق الكلام عليه ثم المحققون منهم لا يقولون الشرط فيه
ان يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي بل الشرط ان يتصل بالهواء

الذي المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه البتة عليه
بقي ان يقال فاذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئي شرطا فلم لا يقال ايضا ان
خروجه عن البصر ليس بشرط ايضا الا انا نقول فحينئذ لا يكون هذا استدلالا على
بطلان هذا المذهب بل يكون مطالبة بالدليل وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية

قال الشيخ وليس ان كان جسما فاما ان يكون
حركته بالطبع او بالارادة فان كان بالارادة كان لنا مع التحديق ان نصمه
السا فلا نرى به شيئا وان كان خروجه طبعا كان الى بعض الجهات دون
بعض فان الحركة الطبيعية **تكون الى جهة واحدة**

التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على
بطلان القول بالشعاع وتقريره ان الشعاع لو كان جسما كانت حركته اما
طبيعية او ارادية فالاول باطل لان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة
فكان يجب ان لا يتحرك الا الى جهة واحدة فكان يجب ان لا نرى المرئي
الا من جهة واحدة والثاني باطل لان حركة هذا الشعاع لو كانت
بارادتنا لزم ان يقال انا عند التحديق نقدر على ان لا نراه ومعلوم ان ذلك
باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذا الشعاع يتولد في
الدماغ ثم ينصب في تجويف العصب المجوف الى الثقبة العنبية وان كان
الجفن مطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع وان كان مفتوحا انفصل من مسام
سطح الحدقة واذا انفصل منه اتصل بالهواء الواقف بين الرائي وبين
المرئي وقد ذكرنا ان الشرط ليس الا هذا القدر وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب

قال الشيخ فان كان اذا خالط الهوا قلبله
احال الهوا الى [illegible] الآلة للادراك كان يجب اذا كثر الناظرون ان يرى
كل واحد منهم احسن مما لو انفرد لان الهوا يكون اكمل انفعالا للكيفية
المحتاج اليها في ان يكون آلة التفسير قال مولانا
رضي الله عنه اعلم ان الدلائل الثلثة التي تقدم ذكرها انما يمكن ايرادها
على من يقول شرط حصول الابصار ان يخرج من العين شعاع ويصل ذلك الشعاع
بالمرئي وقد ذكرنا ان المحققين من القائلين بالشعاع لا يقولون بذلك فاما
قول من يقول شرط حصول الابصار ان يخرج من العين شعاع ويصل بالهوا المتصل
بالمرئي فتلك الوجوه الثلثة لا يتوجه عليها البتة فاما الذي ذكره لابطال هذا
المذهب وتقريره لو ان الشعاع الخارج من العين لو احال الهوا الى كيفية صالحة
لان يحصل عندها الابصار لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية
اقوى واشد وكان يجب ان يكون الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا
المذهب باطل ولقائل ان يقول هذا الكلام في غاية الضعف وبيانه
من وجوه الاول وهو ان الهوا الذي يكون متصلا بالنقطة المعينة
التي في عين زيد يستحيل ان يكون ذلك الهوا بعينه متصلا بالنقطة المعينة
التي في عين عمرو واذا كان كذلك فما في عين زيد في جزء من الهوا وما في عين
عمرو في جزء آخر من الهوا مغاير للاول ولا تعلق لاحدهما بالآخر واذا كان
الامر كذلك فهاهنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون بيان
الذي قاله ضعف باطل الثاني ان الانسان اذا نظر الى السراج شاهد

من عينه ومن ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظريه الى ذلك السراج
وكل عاقل يعلم بالضرورة ان الخط الشعاعي الممتد من ناظره الى السراج مغاير
للخط الشعاعي الذي يمتد من ناظر عمرو الى ذلك السراج فكيف يمكن العاقل هاهنا
ان يقول انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان فوجب ان يكون الفعل اقوى الثالث
هب انه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون لكن لم لا يجوز ان يقال ان كل
ما امكن حصوله من ذلك الاثر فقد حصل من المؤثر الواحد فلا جرم عند كثرة المؤثرين
لم يظهر الزيادة في الاثر قال الشيخ لو كان الاحساس
بملامسة الشعاع لكان المقدار يدرك كما هو واما
ان كان بالتادية الى الرطوبة الجليدية فنقول انه يجب ان يكون الابعد
مرئي اصغر برهان ذلك لتكن الرطوبة الجليدية

دائرة ط ك



حولها ولتكن اب جد مقدارين متساويين
وابعدهما جد ولتكن ه ل عمودا عليهما
ونصل ك ب ه ط ا ه د ح ه ح د
فلان مثلثي ا ب ه ح د ه كل احد
منهما متساوي الساقين وقاعدتاهما
متساويتان وارتفاع ح د ه
اطول فزاوية ح ه د اصغر وزاوية ا ه ب اعظم وزاوية ح ه د يوترها قوس ح د
وزاوية ا ه ب يوترها قوس ط ك فيكون قوس ط ك اكبر من قوس ح د وشبح اب يرتسم

في طك وشعاع ج د يرسم في د ح فاذن ما يرتسم فيه شعاع الابعد اصغر فهو
ادون يرى ما حرام الجليدية اقل ومتى كان مخروط الشعاع اصغر كان صغر الزاوية
بعين في صغر الابصار حيث يكون الابصار بقبول الشبح لا بخروج
الشعاع :: **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه اعلم
ان هذا شكل ذكره اوقليدس في كتاب المناظر والمراد منه انه لو كان الابصار
بسبب خروج الشعاع لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجبا لان يرى اصغر مما هو عليه
واما ان كان بسبب انطباع الشبح في الجليدية فان بعد المرئي عن الرائي يوجب
ان يرى اصغر مما هو عليه **اما المقام الاول** فهو انه ان كان شرط الابصار
خروج الشعاع عن الحدقة السليمة واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فهذا المعنى
حاصل سواء كان المرئي قريبا او بعيدا ولما لم يكن كذلك علمنا ان القول
بالشعاع باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال شرط حصول الابصار
خروج الشعاع من الحدقة السليمة بشرط ان يكون على حد مخصوص من القرب
والبعد فان كان متصلا بالرائي امتنعت رؤيته وان كان في غاية البعد ايضا
امتنعت رؤيته وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدقة رؤي اعظم مما هو فانا اذا
قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسوار وان لم يكن في غاية البعد رأيناه اصغر
مما هو وان كان على الحد المعتدل رأيناه كما هو فلم لا يجوز ان يكون خروج الشعاع
من الحدقة السليمة شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط المخصوصة وهب انا
لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم **واما المقام الثاني**
فهو انه اذا كان الابصار بسبب انطباع شبح المرئي في نقطة الناظر فان كون

المرئي بعيدا يوجب ان يرى صغيرا فاعلم ان الشيخ بين بهذا الشكل الهندسي
انه متى كان المرئي ابعد كان موضع الارتسام اصغر وهذا حق لا نزاع فيه الا
ان هذا الكلام انما يتم اذا ضممنا اليه مقدمة اخرى وهو قولنا وكل ما كان
موضع الارتسام اصغر وجب ان يرى المرئي اصغر والشيخ لم يبين هذا البتة
ولم يذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة ونحن نقول هذه المقدمة كاذبة
ويدل عليها وجوه ثلثة **الاول** ان انطباع العظيم في الصغير اما ان
يكون ممتنعا فقد بطل القول بان الابصار لا يتم الا بالانطباع لانا نرى نصف
كرة العالم فكيف يعقل انطباع نصف كرة العالم في النقطة العينية وان
كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ان يكون الصورة المرتسمة صغيرة **الثاني**
وهو ان المربع المتساوي الاضلاع المتساوي الزوايا يكون كل واحدة من زواياه
قائمة والقطر يقطع هذا المربع بنصفين فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر فانه
يقطع كل واحدة منهما بنصفين متساويين **واما المربع** المستطيل
المتساوي الزوايا فان القطر اذا قطعه بنصفين فالزاويتان اللتان يقطعهما
القطر ينقسمان بقسمين مختلفين فالقسم الذي يوتر الضلع الاعظم يكون اعظم
من نصف قائمة والقسم الذي يوتر الضلع الاصغر يكون اقل من نصف
قائمة اذا عرفت هذا **فنقول** اذا نظر الناظر الى عمود قائم على الارض
طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظر ايضا الى شخص انسان على بعد
ذراعين وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على سطح الارض الذي فرضنا
ان ذلك العمود وذلك الانسان قائمان عليه فانه ليس يرى ارتفاع العمود

اصغر من ارتفاع قامة الانسان مع ان الزاوية التي بها يرى العمود المذكور اعظم من
نصف قائمة فانه اذا كان البعد من عين الناظر الى موضع العمود عشرين ذراعا
وكان طول العمود ايضا عشرين ذراعا كان المربع المتولد منهما مربعا متساوي
الاضلاع فكان الخط الذي يمر من عين الناظر الى راس العمود قطرا لذلك
المربع وقاسما للزاوية القائمة الى نصفين فكان الناظر يرى العمود من نصف قائمة
واما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين وكان
طول الانسان اكثر من ذراعين كان المربع الحاصل منهما مستطيلا وكان الخط الخارج
من عين الناظر بالشرط المذكور الى راس الانسان قاطعا لهذا المستطيل
بنصفين ويكون الناظر يرى في هذه الحالة الانسان من اعظم من نصف قائمة فثبت بهذا
البرهان القاطع انه لا يلزم من كون زاوية الابصار اصغر ان يرى المرئي اصغر
ولا من كونها اكبر ان يرى المرئي اكبر **الوجه الثالث** في بيان
انه لا يلزم من صغر زاوية الابصار ان يرى المرئي اصغر انا اذا ادركنا شيئا على
قرب نصف ذراع ثم ساعدنا مقدار خمسة اذرع فانه لا تفاوت مقداره
في الادراك مع ان التفاوت الواقع في الزاوية كبير جدا فلو كان التفاوت في
صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لان يرى الشيء اصغر مما كان لما كان الامر على
ما ذكرناه فثبت بهذه الدلائل الثلثة انه لا يجوز ان يكون السبب في ان يرى الشيء
اصغر مما هو عليه في نفسه صغر الزاوية التي فيها يحصل الانطباع وههنا
آخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالشعاع واعلم انه لم يثبت
بالبرهان القاطع ان الابصار اما ان يكون بالانطباع او بالشعاع ان يكون القول

حجة القوم على ابطال القول بالشعاع

بالانطباع حقا فثبت ان القول بالشعاع باطل لكن لا يلزم منه صحة القول
بالانطباع على ما هو مذهب الشيخ واعلم ان القائلين بالشعاع احتجوا
على القول بفساد الانطباع من وجوه **الحجة الاولى** وهي ان
بديهة العقل حاكمة بان انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال عقلا
ونحن اذا فتحنا البصر فانا نبصر نصف العالم فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع
لزم ان ينطبع صورة نصف العالم في نقطة الناظر وذلك لا يقول له عاقل والعجب
ان اصحاب الانطباع شنعوا على اصحاب الشعاع وقالوا كيف يعقل ان
ان يخرج من نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم وهذا القول لعمري
وان كان مستبعدا الا ان قول اصحاب الانطباع اظهر فسادا منه لانه لا يبعد
في العقل ان يخرج جسم شعاعي اصغر من العين ثم يعظم حجمه في الخارج لا سيما على
مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف فاما صورة نصف العالم لو حصل
في نقطة الناظر فاما ان تبقى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول
او لا تبقى عليه فان كان الاول لزم ان يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا
للصغير حال كونه صغيرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني فيجب
ان لا يرى عظيما لان هذه الصورة اذا كانت لا ترى الا بعد الانطباع
وهي عند الانطباع تصير صغيرة لزم ان يقال انها البتة لا ترى عظيمة فيلزم
ان لا يرى الاشياء العظيمة وذلك مكابرة **الحجة الثانية** وهي انا
نرى بالبصر ان هذا الشيء قريب منا وذلك بعيد ولا معنى للقرب والبعد
الا مقادير الابعاد الحاصلة بين الرائي وبين المرئي فلو كان الادراك

عبارة عن الانطباع لكنا لما ادركنا هذه الابعاد وجب ان يرتسم في العين
هذه الابعاد الآن ذلك محال لوجهين الاول انا نرى البعد الذي طوله
الف ذراع في العين وذلك باطل لانه ليس للعين امتداد بقدر اصبع والثاني
ان العين ليس لها في ذاتها امتداد فلو حصل فيها امتداد آخر عند ادراك القريب والبعيد
لزم اجتماع بعدين في مادة واحدة وهذا محال عندهم وعليه بنوا ابطال القول بالخلا

الحجة الثالثة الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة او غير ملونة لا جائز
ان يكون ملونة لوجهين الاول انها لو كانت ملونة لوجب ان يرتسم الصورة في ظاهرها
وان لا تتادى من ظاهرها الى ما وراها ولو كان كذلك لوجب ان نرى المرئي
على لون ممتزج من لون الجليدية ومن لونه الخاصة الثاني انا اذا نظرنا
الى الخضرة الشديدة نظرا كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الابيض فانا نراه على
لون ممتزج من البياض والخضرة وما ذلك الا لان الجليدية لما نظرت الى
الخضرة فانها تتكيف بلون الخضرة ولما نظرت الى الابيض امتزج هذان اللونان
فكذا فيما ذكرناه واما ان لم يكن الجليدية ملونة امتنع ارتسام اشباح الاشياء فيها
كالهوا فانه لما كان شفافا خاليا عن الالوان لا جرم امتنع ارتسام الاشباح فيها

الحجة الرابعة لو ارتسم الشبح في الجليدية لكان موضع الارتسام منها
موضعا معينا ولو كان كذلك لكان كل من نظر الى الجليدية فانه يرى ذلك
الشبح في موضع معين ولا يمتنع ان يختلف موضع ذلك الشبح باختلاف مقامات
الناظرين لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين فعلمنا انه ليس هناك
صورة مرتسمة في الحقيقة فهذه كلمات الفريقين في هذا الباب واما الحق الذي

اخترناه فقد ذكرناه في كتاب الملخص فليرجع اليه وههنا آخر الكلام
في الحواس الظاهرة

الفصل الرابع عشر في الحواس الباطنة

قال الشيخ واما القوى المدركة في الباطن
فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة
وتجتمع تأديتها اليها وتسمى الحس المشترك ولولا
هاهنا لكان اذا احسسنا بلون العسل ابصارا ان نحكم
بانه حلو وان لم نجد في الوقت حلاوته

التفسير
قال مولانا رضي الله عنه يجب علينا ان نذكر ضابطا لهذه القوى الباطنة
ثم نشتغل بعده بتفسير كلام الشيخ وتقريره فنقول الادراكات اما كلية و
اما جزئية اما الادراكات الكلية فهي للنفس واما الادراكات الجزئية
فهي اما للحواس الظاهرة وقد تكلمنا فيها واما للحواس الباطنة فنقول هذه الحواس
الباطنة اما ان يكون مدركة او متصرفة والمدركة اما ان يكون مدركة للصور او للمعاني
اما المدركة لصور الامور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهي المسمى بالحس المشترك
وخزانته هي الخيال واما المدركة للمعاني الغائبة بالامور المحسوسة مثل
كون هذا الشخص عدوا او ذاك حبيبا فهي الوهم وخزانته الذاكرة واما
المتصرفة فهي القوة المفكرة فهذا هو الكلام في تعريف هذه الحواس الخمسة الباطنة
على سبيل الاختصار ثم نقول احتج الشيخ على اثبات القوة المسماة
بالحس المشترك بان قال انا اذا راينا لون عسل حكمنا بانه حلو والحاكم
بشيء على شيء لا بد وان يكون مدركا لكل واحد من الامرين ليصح منه التصديق

مسبوق بتصور الطرفين فوجب القول باثبات قوة واحدة مدركة لجميع الامور المحسوسة
بالحواس الخمسة ومعلوم ان شيا من الحواس الخمسة ليس كذلك ولا يجوز ان يكون
ذلك هو جوهر النفس لانه ثبت ان النفس جوهر مجرد وثبت ان الجوهر المجرد لا مدرك
الجزئيات ثبت ان النفس لا يدرك هذه المحسوسات فلا بد من قوة اخرى جسمانية
لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات وتلك القوة هي التي سميناها بالحس المشترك
فهذا تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول ما ذكرتموه باطل من وجهين الاول انه كان
يمكننا ان نقول هذا الملون يجب ان يكون طعمه كذا وكذلك ايضا يمكننا ان
نقول ان هذا الشخص انسان وليس بفرس واما ان لا يلزم من القاضي على
الشئين ان يحضره المقضي عليهما او يلزم فان كان لا يلزم فقد سقط دليلكم
وان كان يلزم فحينئذ الحاكم على هذا الشخص بانه انسان يجب ان يكون مدركا
لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص وللانسان من حيث انه انسان فيكون الشي
الواحد مدركا للكلي والجزئي لكن المدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون لهذا
الجزئي هو النفس واذا كان الامر كذلك كانت النفس مدركة للجزئيات وانتم
انما حكمتم باثبات هذه القوة بناء على ان النفس لا يمكنها ان يدرك الجزئيات
فاذا ثبت هذه المقدمة فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذي ذكرتموه فهذا
بيان ان الدليل الذي ذكروه باطل الثاني لم لا يجوز ان يقال المدرك للمحسوسات
الظاهرة هو الحواس الظاهرة والحاكم على هذه الملون بانه هو هذا المطعوم هو القوة
المفكرة التي هي المتصرفة في الصور والمعاني بالتحليل والتركيب وعلى هذا التقدير
فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك ثم نقول الذي يدل على فساد

القول بالحس المشترك وجوه **الحجة الاولى** انا اذا ادركنا المرئيات
بالقوة الباصرة وسمعنا المسموعات بالقوة السامعة وكذا القول في سائر المحسوسات
ثم انا احسسنا كل هذه المحسوسات مرتين مرة بالحس الظاهر ومرة اخرى
بالحس المشترك لكنا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا اذا ادركنا شيئا فانا ما ادركناه
في الحالة الواحدة الا مرة واحدة وان القول بهذا التعدد مما ياباه صريح العقل
الحجة الثانية ان هذه القوة الواحدة لو اجتمع فيها هذه الادراكات
ثم قلنا ان هذه القوة موجودة في مقدم الدماغ لزمنا ان نقول اذا لمسنا باليد
وادركنا حرارة فانا نجد ذلك اللمس حاصلا لمقدم الدماغ واذا ذقنا بالفم شيئا فانا
نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ لكنا نعلم بالضرورة انا نجد ذلك اللمس باليد لا
بمقدم الدماغ ونجد ذلك الذوق باللسان والفم لا بمقدم الدماغ فكان قولهم على
خلاف العقل **الحجة الثالثة** الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فالقوة الواحدة لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك فالقوة الباصرة يمتنع
ان يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك وهو الابصار والقوة السامعة يمتنع
ان يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك وهو السماع اذا عرفت هذا فنقول
انهم زعموا ان هذه القوة المسماة بالحس المشترك تقوى على ادراك جميع المحسوسات
بجميع انواع الادراكات وذلك يبطل ما قالوه من ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها الا اثر واحد **ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب**
اما قوله فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع تاديتها اليها
وتسمى الحس المشترك فاعلم ان هذه العبارة كانها محتملة واظن

ثم نقول بعد الاستدلال على الحس المشترك منقوض بانا اذا احسسنا كل واحد من المحسوسات

ان العبارة الصحيحة ان يقال فيهما القوة التي يبعث منها قوى الحس الظاهر
ويجمع في ادبهما محسوساتها اليها وسمى الحس المشترك في ذلك لان الحواس
الظاهرة كلها منبعثة ومنشعبة من هذه القوة المسماة بالحس المشترك حتى انها
يحكم على هذا الملون بانه هو ذلك المطعوم فكان هذه الحواس الظاهرة انما خلقت
لاجل ان يكون خوادم لهذا الحس المشترك وانما يشتغل باعمالها وافعالها
خدمة له وذلك هو المراد من الانبعاث ولهذا السبب سموا هذه القوة بانها
مجمع للحواس الظاهرة ثم هاهنا بحث آخر وهو ان ادراك الماهيات من باب
الانفعال فانه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات في القوة المدركة
واما الحكم على هذا بانه هو ذاك او ليس ذاك فهو من باب الفعل وعندهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فعلى هذا القانون وجب ان لا يكون القوة الحاكمة
على هذا اللون بانه هو هذا المطعوم مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا الطعم
والا فقد صدر عن الواحد فعل وانفعال معا وذلك غير جائز ثم اذا لم يكن
هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه فليت شعري كيف يحكم شيء غير معلوم على
شيء غير معلوم وايضا فبتقدير صحة هذا الكلام لكنه يبطل قوله
القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما واما ان قلنا ان هذه القوة
الواحدة يدرك الماهيات ويحكم عليها معا فحينئذ قد جوزنا صدور الآثار
المختلفة عن القوة الواحدة فلم لا يجوز ان لا يكون القوة الواحدة هي المدركة
للصور وهي المدركة للمعاني وهي المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب وعلى
هذا التقدير يصير القوى الحسية الباطنة قوة واحدة ويبطل كلامهم بالكلية

وانما نقتد الالفاظ بظاهره **قال الشيخ** وهذا الحس
المشترك يقترن به قوة يحفظ ما يؤديه الحواس اليه
من صور المحسوسات حتى اذا غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبتها وهذا
يسمى الخيال والمصورة وعضوها مقدم الدماغ
التفسير قال الداعي الى الله وفقه سلطان **المسئلة**
الاولى لما ثبت الحس المشترك اثبت له خزانة لانا اذا شاهدنا شيئا ثم عقلنا
عنه فانه يبقى صورة ذلك المشاهد في الخيال بدليل انا اذا شاهدناه ثانيا قبل
ذلك ولولا ان صورته كانت محسوسة عندنا والا لما قدرنا على ان نحكم بان
هذا المشاهد هو الذي كان مشاهدا قبل ذلك **واحتج** الشيخ في ساير
كتبه على ان هذه الحافظة غير تلك القوة المسماة بالحس المشترك بان قال الحس
المشترك لها قوة اخذ هذه الصور وهذا الخيال له قوة حفظها والحفظ لا يحصل
بالشيء الذي يحصل به القبول بدليل ان الماء له اخذ الصور وليس له قوة حفظها
وهذا الوجه ضعيف لان هذا الذي يحفظ هل يقبلها ام لا فان كان قد
قبل فقد سلمتم ان القوة الواحدة قد يحصل بها القبول والحفظ منها لكنكم تحسبون قوة
الحفظ تحصل غير ما لا يحصل به القبول يكون باطلا وان كان ما قبل فهذا محال
لانه لما لم يقبل تلك الصور فكيف يحفظها وذلك معلوم بالضرورة ثم نقول
الذي يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه **الحجة الاولى**
ان الجزء الدماغي الذي يقال ان هذه القوة حالة فيه شيء صغير جدا في الحجمية ثم
انا نتخيل صور الجبال والبحار والسموات والارضين ومن المعلوم بالبديهة

ان ارتسام الصور العظيمة في المحل الصغير محال **والحجة الثانية**
وهو ان هذه الصور الكبيرة اذا ارتسمت في هذا المحل الصغير فحينئذ يلزم وقوع
تلك النفوس بعضها على البعض فوجب ان يحصل الكل هناك اذا قلنا
ان تلك النفوس حصلت فيه وان قلنا انها ما حصلت فيه كان ذلك قولا بان
هذه الصور غير مرتسمة فيه **والحجة الثالثة** مذهب الشيخ انه لا معنى
للادراك الا حضور صورة المدرك في المدرك فلما كانت هذه الصور حاضرة في هذه
القوة مع ان هذه القوة ما ادركها فحينئذ يلزمه ان يكون الادراك غير هذا الحضور
وذلك يناقض قوله انه لا معنى للادراك الا مجرد الحضور **المسئلة الثانية**
ان قوله وتصرفها مقدم الدماغ معناه ان العضو الحامل للقوة المسماة بالحس
المشترك والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ والدليل عليه انه متى وقعت
الآفة في هذا العضو اختلت افعال هذه القوة ولقائل ان يقول هاهنا
سؤالان **السؤال الاول** فقد بان يكون هذا العضو آلة لهذا (كان آلة)
الفعل لا محالة للقوة الفاعلة لهذا الفعل وانه يلزم من وقوع الآفة في هذا العضو
وقوع الآفة في هذا الفعل وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه
القوة حالة في هذا الجزء **السؤال الثاني** ان محل هاتين القوتين
اما ان يكون جزءا من الدماغ او جزئين والاول باطل والا لكانت الصور الحاضرة
عند احدى القوتين تكون حاضرة عند القوة الاخرى وحينئذ يلزم انه متى
كانت هذه الصور حاضرة عند الخيال ان يكون الحس المشترك مدركا لها ومتى
لم يكن الحس المشترك مدركا لها ان لا تكون تلك الصور حاضرة عند الخيال وكلي

القولين باطل والثاني ايضا باطل الا لزام جواز ان يختل احد الفعلين
مع بقاء الثاني على السلامة كما في ساير القوى ومعلوم ان ذلك باطل
قال الشيخ وهاهنا قوة اخرى في الباطن
تدرك في الامور المحسوسة ما لا يدركه الحس
مثل القوة في الشاة التي تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه
الحس فان الحس لا يؤدي الا الشكل واللون فاما ان هذا ضار او عدو ومهروب
عنه فيدركها قوة اخرى تسمى وهما **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه لما اثبت القوى الباطنة المدركة لصور المحسوسات وهي الحس المشترك واثبت
خزانتها وهي الخيال شرع الآن في اثبات القوة الباطنة المدركة لمعاني المحسوسات
وهي المسماة بالوهم وتقريره ان كون هذا الشخص صديقا وكون ذلك عدوا معنيان
مضافان الى هذين الشخصين ولا شك ان الحس لا يدركهما فلا بد من اثبات قوة اخرى
تدركهما وهي المسماة بالوهم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة
مدركة لتلك الصور ولهذه المعاني ولا يمكنكم ان تبطلوا هذا الاحتمال الا بالبناء على
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد ابطلناه ثم نقول الدليل على ان
المدرك لهذه المعاني هو المدرك لتلك الصور انا اذا قلنا ان هذا الشخص المحسوس
عدو فقد حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا والحاكم بشيء على شيء لا بد وان يكون
متصورا لكليهما فثبت انه لا بد من الاعتراف بشيء واحد يكون ذلك الشيء بعينه مدركا
للصور وللمعاني معا وهو المطلوب **قال الشيخ** وكما ان
للحس خزانة هي المصورة كذلك للوهم خزانة تسمى

الحافظه والذاكره وعضو هذه الخزانه موخر الدماغ
التفسير قال مولانا رضي الله عنه فيه مسايل المسلة
الاولى كما ان للحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانه هي الخيال
كذلك اثبت لهذا الحس الباطن الذي سماه بالوهم خزانه وهي الحافظه وهي التي
يحفظ هذه المعاني والكلام فيه عين ما تقدم فان هذا الذي يحفظ هذه المعاني
ان كان لم يقبلها فكيف يحفظها وان كان قد قبلها كان هذا اعترافا بان
الشي الواحد قد يكون قابلا حافظا معا وحينيذ يبطل قولهم انه لا بد من اثبات
قوتين لهذين الفعلين المسلة الثانيه ذكر في كثير من كتبه ان الاولى
ان يقال الحافظة لهذه المعاني غير الذاكره المسترجعه وكيف لا نقول ذلك
والحفظ امساك والاسترجاع فعل والقوه الواحده لا تفي بنوعين مختلفين
من الفعل قال مولانا رضي الله عنه المراد بقوله الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ليس الا ذلك المسلة الثالثه ان تذكر
المنسيات عجيب جدا وذلك لان الانسان حال ما يتذكر الشي الذي نسيه
اما ان يقصد تذكره بعينه او لا يقصد تذكره بعينه فان قصد تذكره بعينه فهو عالم
به بعينه لان القصد الى الشي المعين حال الغفله عنه بعينه محال واذا كان عالما
به بعينه امتنع ان يتذكره لان التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به فاذا كان
العلم به حاصلا كان تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال واما ان لم يقصد
تذكره بعينه بل قصد تذكر شي اي شي كان فلم حصل تذكر هذا المنسي دون تذكر سائر
المنسيات فثبت ان امر التذكر عجيب قال الشيخ وهاهنا

قوة تفعل في الخيالات تركيبا وتفصيلا فتجمع
بين بعضها وبعض وتفرق بين بعضها وبعض وكذلك تجمع بينها وبين المعاني التي
في الذكر وتفرق وهذه القوه اذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها
الوهم سميت متخيله وعضوها الدودة التي في وسط
الدماغ التفسير قال مولانا هاهنا مسايل المسله
الاولى لما اثبت القوة الباطنه المدركه لصور المحسوسات مع خزانتها
واثبت القوة الباطنة المدركة لمعاني المحسوسات الآن في اثبات القوه المتصرفه
وتقريره انه يمكننا ان نركب بعض الصور الخيالية مع بعض كما اذا تخيلنا حيوانا له
ما نوت بحرا من دبس وانسانا له الف راس ويمكننا ان نركب هذه الصور الخيالية
بهذه المعاني الوهمية كما اذا حكمنا ان هذا الشخص صديق وهذا عدو فاذا ثبت
هذا فنقول هذا التركيب والتحليل فعل واما الادراك الماهيته فانه انفعال
والقوه الواحده لا تكون فاعله ومنفعله معا فلما كانت تلك القوى المدركه
كلها منفعله وجب ان تكون هذه القوه الفاعلة مغايره لتلك القوى المنفعله
التي هي القوى المدركه وذلك هو المطلوب ولقايل ان يقول السوال
عليه من وجهين السوال الاول هذه القوه التي تتصرف في الصور الخيالية
هل تدركها او لا تدركها فان كان تدركها فقد اعترفتم ان القوه الواحده لا يمتنع ان
تكون مدركة متصرفة معا وحينيذ يسقط دليلكم وان كان لا تدركها فمن لا يدرك شيا
كيف يمكنه ان يتصرف فيه وليت شعري كيف غفل هولا القوم عن امثال هذه
السوالات السوال الثاني ان المدرك للتصورات الكليه والتصديقات

الكلية ليس الا النفس والنفس جوهر واحد ليس لها اجزآ ولا ابعاض حتى يقال
صاحب التصورات شئ وصاحب التصديقات شئ فهي عبارة عن تركيب تلك
التصورات تارة وتحليلها اخرى ثم ان هذين الامرين يستقل بهما جوهر النفس
من غير تعديد القوى ولا اجزائه فاذا جاز ذلك في الكليات فلم لا يجوز مثله في
الجزئيات **المسئلة الثانية** زعم ان هذه القوة اذا استعملها العقل
سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت متخيلة قال مولانا مصنف الكتاب
هاهنا بحثان **البحث الاول** ان العقل اما ان يمكنه ادراك هذه
الصور الجزئية والمعاني الجزئية او لا يمكنه ادراكها فان امكنه ادراكها فحينئذ نقول
لعل المدرك لها هو العقل لا هذه القوى التي اثبتموها على هذا التقدير
لا يمكنكم اقامة الدلالة على اثبات هذه القوى وان كان لا يمكنه ادراكها
فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات فكيف يمكنه استعمال هذه القوى
المفكرة في تلك الامور مع كونه غافلا عنها بالكلية **والبحث الثاني**
وهو ان قولكم انه اذا استعملها الوهم سميت متخيلة اعتراف منكم بان الوهم
يستعملها واستعمال الوهم لها فعل وكون الوهم مدركا لتلك المعاني الجزئية
انفعال وحينئذ قد سلمتم ان الوهم مبدا للفعل وللانفعال معا واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يكون المتولي لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط من
غير حاجة الى اثبات هذه القوة **المسئلة الثالثة** في بيان محل
بعضها الدودة التي في وسط الدماغ فنقول اما الدودة فصفتها مذكورة
في كتاب التشريح وانما عرفنا ان هذه القوة هناك لانه متى حصلت الآفة في هذا الموضع

قال الشيخ اختل فعل هذه القوة وقد تقدم الكلام على هذا الاستدلال
**فهذه هي القوى التي في باطن الحيوان اعني
الحس المشترك والخيال والوهم
والحافظة والمتخيلة** **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه اما الكلام على الدلائل التي تمسك بها في اثبات هذه القوى فقد تقدم
الا اني اريد هاهنا سؤالا آخر فاقول صور المحسوسات كما انه يمكن ادراكها
على وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا المعاني الجزئية القائمة بهذه
الاشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها على وجه
كلي وايضا التفكر وهو عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله في الجزئيات
فقد يمكن حصوله ايضا في الكليات فان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات
كلية مجردة ثبت ان ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب المعاني كما يعقل
حصولها في الجزئيات فقد يعقل حصولها ايضا في الكليات فان لم يمتنع اسناد
هذه الامور الثلثة في الجزئيات الى قوة واحدة وان امتنع اسنادها الى قوة واحدة
فكيف يحكم باسنادها في الكليات الى جوهر النفس مع انه في ذاته شئ واحد
ليس فيه تركيب البتة فثبت ان هذا الكلام محتمل **قال الشيخ**
والحس المشترك غير الخيال لان الحافظ غير القابل فالحفظ
في كل شئ بقوة غير قوة القبول ولو كان الحفظ بقوة القبول لكان الماء يحفظ
الاشكال كما يقبلها بل الماء قوة قابلة وليست له قوة حافظة
التفسير قال مولانا رضي الله عنه ان هذا الكلام قد تقدم ذكره

ولا اعتراض عليه وايضا فهو قد ذكر هاهنا ان الماء له قوة القبول وليست له قوة الحفظ
فمقبول ان اثبات الدعوى الكلية بذكر المثال للواحد لا يثبت ولا يلزم من كون
الامر كذلك في الماء ان يكون الامر كذلك في ساير المواضع واما ان يترك المثال ويرجع الى
الدليل العام وهو ان القبول والحفظ امران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة
واحدة كان الكلام ما ذكرنا ان الشي الذي يحكم عليه بكونه حافظا لا بد وان يحكم
عليه بانه قابل لان الذي لا يقبل كيف يحفظ وحينئذ يلزم القطع بان الشي
الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا معا ويلزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية

قال الشيخ والقوة المتخيلة خاصيتها دوام
الحركة ما لم يغلب وحركتها محاكيات للاشيا باشباهها واضدادها
مادة يحاكي المزاج كمن يغلب عليه السودا فيحكي صورا سودا او محاكاة ادراك
كان سبقت او محاكاة افكار وحب

التفسير قال مولانا رضي الله عنه المراد منه من خواص القوة
المتخيلة تشبيه الشي اما بشبهه او بضده اما التشبيه بالشبه فان الرجل
الذي استولى على مزاجه الخلط السوداوي فانه يرى في منامه الصور السود
واما التشبيه بالضد فكما يقال في بعض المنامات انها تعبر باضدادها وهاهنا
اخر الكلام في القوى الباطنة المدركة ؛

الفصل الخامس عشر في القوى المحركة الحيوانية ؛

قال الشيخ واما
القوة المحركة فهي مبدا انتقال الاعضا بتوسط
العضل بالارادة التفسير قال مولانا رضي الله عنه

اعلم ان قوله القوة المحركة هي مبدا انتقال الاعضا ليس فيه الا تبديل لفظ
بلفظ فانه ابدل القوة بالمبدا والحركة بكونها موثرة في انتقال الاعضا فهذا الكلام ليس
فيه كشف وبيان بل ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ واما قوله بتوسط العضل
والعصب فالمراد منه ما ثبت في علم الطب ان الروح الحامل لقوة الحس والحركة
انما ينفذ في العصب النابت من الدماغ او العصب النابت من النخاع بدليل انا
اذا ربطنا العصبة ربطا قويا كان ما دون موضع الربط مما يلي جانب الدماغ والنخاع
فانه يبقى فيه الحس والحركة وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلي الجانب الاخر فانه يبطل
عنه الحس والحركة وذلك يدل على ان قوة الحس والحركة انما تصل الى الاعضا
بواسطة اجسام روحانية نافذة من الدماغ او النخاع في شظايا الاعصاب الى
جملة الاعضا واما العضل وصفاته واحواله فمذكورة في كتاب التشريح ؛

قال الشيخ وله اعوان اولى وثانية فالعون
الاول هو المدركة اما المتخيلة واما العاقلة
والعونان الاخران قوتا النزوع الى المدرك اما نزوعا نحو جذب او نزوعا
نحو دفع فالنزاع نحو الجذب هو للمتخيل او المظنون نافعا او ملايما وهذه القوة تسمى
شهوانية والنزاع نحو الدفع هو للمتخيل ضارا او غير ملايم على سبيل الغلبة وهما
مبدا استعمال القوة المحركة في الحيوان الغير الناطق وفي الحيوان الناطق لا من
حيث هو ناطق فاحدى القوتين لدفع الضار والثانية
لجذب الضروري والنافع التفسير
قال مولانا رضي الله عنه فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم

ان الحركة الاختيارية لها مبادي مترتبة بعضها على بعض في اربع مراتب .:.
والمرتبة الاولى وهي ابعد المراتب هو ان يعتقد الحيوان كون
الفعل الفلاني مشتملا على ما يميل الطبع اليه او على ما ينفر الطبع عنه او لا
يعتقد واحدا من هذين الامرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا حقيقيا
علميا وقد يكون اعتقادا ظنيا وقد يكون محض الاعتقاد الخالي عن سبب يوجبه
بل هو محض اعتقاد حصل في الذهن لا لموجب واعلم انه ما لم يحصل
اعتقاد كونه نافعا او ضارا لم يقدم الحيوان على الفعل والترك وانما سمي
الفعل الحيواني فعلا اختياريا لان الاختيار عبارة عن طلب الخير وهو اشارة
الى ما ذكرناه واما اذا لم يحصل الاعتقاد كونه نافعا ولا الاعتقاد كونه ضارا امتنع الاقدام
على الجذب او على الدفع بل يبقى على الحالة الموجودة قبل فهذا هو المرتبة الاولى
واما المرتبة الثانية فهي انه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ترتب
عليه حصول ميل الى الجذب واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ترتب
عليه حصول ميل الى الدفع والميل الى الجذب يسمى بالشهوة والميل
الى الدفع يسمى بالغضب فهذا هو المرتبة الثانية **واما المرتبة الثالثة**
فقد ذكر في الاشارات ان عند حصول الشهوة يحصل اجماع على الفعل
وعند حصول الغضب يحصل اجماع على الدفع وهذه المرتبة لم يذكرها هاهنا
وهذا هو الاصوب وذلك لانه لا معنى للميل الجاذب الا الاجماع على الجذب
ولا معنى للميل الدافع الا الاجماع على الترك **واما المرتبة الرابعة**
وهي في الحقيقة هي المرتبة الثالثة فهي انه اذا حصل الميل الجازم في الجذب

او الدفع انصباب ذلك الميل الجازم الى القوة المذكورة في الاعصاب والعضلات
فيصير المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المذكورة في العضلات
موجبا لحصول الفعل اذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك الوقوف على عبارة الكتاب
وقوله النزاع نحو الجذب هو للمتخيل اي المظنون نافعا او ملائما مشعر بالفصل
بين النافع والملائم فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته والملائم
ما يكون مطلوبا لذاته **المسألة الثانية** اعلم ان الذي يحرك بالاختيار
هو الذي يقصد الى ان يفعل الفعل المعين والقاصد الى الفعل المعين
لا بد وان يكون عالما بماهية ذلك الفعل المعين لان القصد الى الشيء الذي لا يكون متصورا
محال فثبت ان الذي يكون محركا بالاختيار لا بد وان يكون واحدا ومذهب الشيخ
ان القوة المدركة في محل والقوة المحركة في محل آخر وذلك باطل قطعا **قال
الشيخ** فهذه هي القوى المشتركة للحيوانات
الكاملة من حيث هو حيوانات كاملة .:.
التفسير قال مولانا رضي الله عنه ليس كل ما كان حيوانا
كان موصوفا بكل هذه القوى المذكورة فان كثيرا منها ما يكون خاليا عن
كثير منها واما الحيوان الذي يكون موصوفا بها باسرها فانه يكون بالغا في المرتبة
الحيوانية الى اقصى الكمال .:. **قال الشيخ** وكلها
كمالات لاجسام على سبيل تصور تلك الاجسام
بها **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه المراد من هذه القوى
المدركة والقوى المحركة التي عددناها فانها كلها جسمانية بمعنى انها حالة في

البدن واما جوهر النفس فانه غير موصوف بشي من هذه القوى والذي يختاره
ونقول به ان جميع هذه القوى والمبادي صفات حاصلة لجوهر النفس
وانها هي الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة باسرها قال الشيخ
ولذلك لا تتم افعالها الا بالاجسام وتختلف
بحسب الاجسام التفسير قال مولانا رضي الله عنه
اعلم ان الشيخ استدل على ان هذه القوى جسمانية بان قال هذه القوى لا يتم
افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فهذه مقدمة واحدة
ولابد وان نضم اليها مقدمة ثانية هي كبرى القياس وهي ان يقال وكل قوة لا يتم
فعلها الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فانها تكون جسمانية
فحينئذ ينتج هذا القياس ان هذه القوى هي جسمانية قال الشيخ
اما المدركة فيعرض لها اذا انفعلت آلتها
ان لا يدرك او يدرك قليلا او يدرك لا على ما ينبغي كالمريض البصر اما ان لا
يرى او يرى رؤية ضعيفة او يرى غير الموجود وعلى
خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعال الالة
التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان الشيخ لما ادعى
ان هذه القوى لا تتم افعالها الا بالاجسام وتختلف افعالها بحسب
اختلاف الاجسام اخذ يحتج عليه من وجوه فالحجة الاولى هذا الكلام
وتقريره ان تقول ان الافعال الصادرة عن القوى يكثر على ثلثة اوجه
التشوش والنقصان والبطلان اما التشوش فيكون بسبب الحر واما النقصان

والبطلان فبسبب البرد وجميع هذه القوى المذكورة تحصل فيها هذه الاقسام
الثلثة وذلك هو النقصان او يرى الشي على خلاف ما هو عليه وذلك هو التشويش
وكذلك القول في سائر الحواس الخمسة الظاهرة وفي الخمسة الباطنة فثبت ان افعال
هذه القوى لا تتم الا بالاجسام وانه متى تغيرت تلك الاجسام عن امزجتها الموافقة
لتلك الافعال فان تلك الافعال تختل ايضا اما بالتشويش او بالنقصان او بالبطلان
ولقايل ان يقول ان هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمانية في ذواتها
لان من المحتمل ان تكون هذه الاجسام هي آلات للنفس في هذه الافعال فان عند
اختلال هذه الاجسام تختل الافعال لاجل اختلال الالات
قال الشيخ ويعرض لها انها لا تحس بكيفية
الي في آلتها اذ لا آلة لها الى آلتها وانما تدرك بالآلة ويعرض لها
ان لا تدرك فعلها لانها لا آلة لها الى فعلها ويعرض لها ان لا تدرك ذاتها
لانه لا آلة لها الى ذاتها التفسير قال مولانا
رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على ان هذه القوى لا تتم
افعالها الا بالاجسام وتقريره ان القوة الباصرة مثلا لا تدرك ادراكها لانها
لا ترى كونها رائية ولا تدرك نفسها فان القوة الباصرة لا تدرك نفسها وهذا
يدل على ان ادراكها للاشياء موقوف على الآلة فلما امتنع ان تتوسط بينها وبين
آلتها آلة وامتنع ان تتوسط بينها وبين ادراكها آلة وامتنع ان تتوسط بينها
وبين نفسها آلة لا جرم امتنع عليها ان تدرك آلتها وان تدرك ادراكها
ادراكها وان تدرك نفسها ثبت بهذا ان هذه القوى لا تتم افعالها الا

بالاجسام ولقائل ان يقول هذا الكلام ضعيف من وجوه الاول
لم لا يجوز ان يقال الادراكات قسمان ادراك يمكن تعقله بجميع الاشياء وادراك
لا يمكن تعقله الا باشياء مخصوصة فالقوة العاقلة قوة يمكن تعقلها بجميع الاشياء
فلا جرم صح عليها ان تدرك نفسها وان تدرك ادراكها بغيرها وان تدرك آلتها
واما القوة الباصرة فانها قوة يمتنع لذاتها تعقلها الا بالالوان والاضواء فلا
جرم يمتنع تعقلها بنفسها وبادراكها وبآلتها فالحاصل ان هذا الامتناع لا
تعللها بفقدان الآلة بل نقول ان امتناع تعقل القوة الباصرة بهذه الاشياء امر
ثابت بغيره او للقوة الباصرة ونفسها لا لعلة منفصلة وما لم يبطلوا هذا الا
حتمال فانه لا يتم دليلكم السؤال الثاني هب ان هذا الامتناع
معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على ان هذه القوى لا يصدر عنها آثارها
الا بواسطة هذه الآلات وهذا القدر لا يدل على صدور افعالها عنها لا يمكن
الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية فقد نقد انها يمتنع صدور الافعال عنها

قال الشيخ ولعرض لها انها اذا انفعلت
عن محسوس قوي لا يحس بالضعيف

اثره لانها انما تدرك بانفعال آلة واذا اشتد الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت
الاثر لم يسماش غيره معه التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذه هي
الحجة الثالثة على ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالاجسام وتقريره
انه لو وضع سراج في مقابلة الشمس فاذا نظر الانسان اليه فانه لا يراه وعند سماع
صوت الرعد لا يسمع صوت البعوض وعند الاحساس بالنيران العظيمة

لا يحس بالحرارة الضعيفة وكل ذلك يدل على ان الاحساس بالمحسوسات
القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة ثم قال والسبب فيه ان
الاحساس انما يكون بالانفعال والتأثر عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي
الانفعال واذا قوي الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم يسماش غيره معه
ولقائل ان يقول هذا ايضا ضعيف وبيانه من وجوه
السؤال الاول انا سلمنا ان القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها
عن المادة لكنه لا يمتنع ان يكون صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية
ولا يكون تلك الآلة الجسمانية كيف كانت كافية في ذلك بل شرط صدور ذلك
الاثر عنها كون تلك الآلة الجسمانية واقعة على وجه مخصوص فاذا لم يحصل تلك
الخصوصية فحينئذ يختل ذلك الفعل فما لم يبطلوا هذا الاحتمال فانه لا يتم
دليلكم السؤال الثاني ان الحكم الذي ذكره باطل طردا وعكسا
اما الطرد فلان قوة الخيال عندهم قوة جسمانية ثم انا حال ما نتخيل البحر
والجبل والسماء والارض يمكننا ان نتخيل النقة والبعوضة واما
العكس فلانا حال ما نتفكر في تركيب المقدمات العقلية يكون هذا العمل عمل
النفس الناطقة لان التصرف في الكليات لا ياتي الا من النفس ثم حال
استغراقنا في التفكر في تركيب برهان عقلي لا يمكننا ان نستحضر ادراكا
آخر وعلما آخر فهاهنا هذا الامتناع حاصل مع ان هذه القوة قوة عقلية مجردة
السؤال الثالث ان عندكم الادراك سواء كان كليا او جزئيا فهو
عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك اذا ثبت هذا فنقول انه اذا

قوى الادراك كان لاجل ان الصورة الحاضرة في ذات المدرك صورة
باسه قويه وساتت هذه الصورة وقوتها تمنع من حصول صورة اخرى فهذه
العلة التي ذكرتموها فاما ان كان محل الادراك جسمانيا ام لم يكن فاما اذا كان
محل الادراك جوهرا مجردا ست ان الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة
جسمانية خطا **قال الشيخ** ويعرض لها ان البدن
في كل شخص اذا اخذ يضعف بعد سن

(في الهامش: خ بكل شخص)

الوقوف ان يضعف جميعها فلا يكون ولا شخص واحد يسلم فيه القوة الجسمانية (فوق السطر: القوة الحساسة خ)
فاذن هذه كلها بدنية **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه هذا هو **الحجة الرابعة** على ان هذه القوى الحساسة جسمانية
وذلك لانه بعد الاربعين ياخذ البدن في الضعف وهذه القوى ايضا
تاخذ في الضعف وذلك يدل على ان ضعف البدن يستلزم ضعف
هذه القوى وذلك يدل على انها جسمانية ولقايل ان يقول لا نسلم
ان هذه القوى تاخذ في الضعف بعد الاربعين وبيانه من وجهين
الاول انا رأينا كثيرا ممن كان في زمان الشبيبة كثير الامراض والعلل
فلما دخل في سن الكهولة قوي مزاجه وزالت الامراض والعلل عنه
الثاني ان الشيخ يزداد حرصه وامله **قال عليه السلام**
يهرم ابن ادم ويشب منه اثنان الحرص والامل فلا شك ان الحرص والامل
ادراكات جزئية وارادات جزئية ثم انها بعد الاربعين تاخذ في القوة لا في
الضعف فبطل قولكم ان هذه القوى تاخذ في الضعف بعد الاربعين

ثم **نقول** هب ان الامر كما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يقال هذه القوى وان كانت غير
جسمانية بحسب الذات الا انها جسمانية بمعنى ان افعالها لا يصدر عنها الا
بواسطة هذه الالات فلا جرم لزم من اختلال البدن اختلال هذه الافعال
واعلم انهم كما احتجوا بهذه الحجة على ان هذه القوى جسمانية فقد احتجوا بها بعينها
منها على ان القوة العقلية غير جسمانية قالوا القوة العقلية تقوى بعد الاربعين
مع ان البدن يضعف بعد الاربعين فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن
علمنا انها غنية في ذاتها عن البدن **واعلم** ان هذا الكلام ضعيف ايضا وبيانه
من وجهين **الاول** وهو ان الحواس الظاهرة خمسة والباطنة خمسة اخرى
فيكون مجموعها عشرة ومع الشهوة والغضب اثنى عشر ومع السبعة النباتية
وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة
تسعة عشر كل ذلك اضداد وموانع للقوة العقلية عن اشتغالها بتحصيل
المعارف الحقيقية عن اشتغالها بتحصيل المعارف الحقيقية التصورية
والتصديقية اذا ثبت هذا **فنقول** اذا فرضنا ان القوة العقلية جسمانية
فبعد الاربعين يضعف البدن فيضعف جميع القوى فيجب ان القوة
العاقلة تضعف لكن يضعف ايضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوايق
وموانع واضداد القوة **العاقلة** عن افعالها الحاصلة بها فيجب انه يضعف
فعلها بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف ضدها
فيتقابل ضعف ذاتها بضعف ضد واحد من اضدادها فبقي ضعف ساير
اضدادها معاونا لها على افعالها فلم لا يجوز ان يكون قوتها بعد الاربعين لهذا

السبب **الوجه الثاني** ان القوة العاقلة الى زمان الاربعين
لما كثرت عليها الادراكات التصورية والتصديقية وكثرة الافعال سبب
لحصول الملكة فلم لا يجوز ان يكون زيادة قوتها على الادراكات انما كانت بسبب
حصول هذه الملكة التي ذكرناها **الوجه الثالث** ان الحس
والآلة يقوى كل واحد منهما في زمان الشيخوخة مع انهما يتعلقان بالادراكا
الجزئية والادراكات الجزئية هي عندكم جسمانية **الوجه الرابع** لم لا يجوز
ان يقال المزاج الكهولي ادنى للادراكات العقلية ولا يجب علينا ان نذكر
السبب فيه بل يكفينا مجرد المطالبة فاما قوله في اخر هذا الفصل فاذن هذه
كلها آلات للحركات جسمانية صرح عقيبها بذكر النتيجة فقال فاذن هذه كلها بدنية
فاذن هذه القوى المدركة للجزئيات كلها بدنية **قال الشيخ**

وكذلك المحركة وذلك فيما اظهر لان وجودها
بحركة الآلات هي فيها ولا وجود لها من حيث
هي كذلك ذا فعل خاص **التفسير**

قال مولانا رضي الله عنه المراد ان القوة المحركة قوة بدنية جسمانية واحتج
عليه بقوله ان وجودها بحركة آلات هي فيها والمراد ان القوة المحركة لا يكون
قوة محركة الا مع حركة الآلات الجسمانية التي هي الاعصاب والاوتار والعضلا
ثم قال ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص والمراد انه لما
ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع الآلات الجسمانية ثبت انه لا وجود
لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص بها دون الآلات الجسمانية فالحاصل

انه لما ثبت انها لا تكون قوة على التحريك الا مع الآلات الجسمانية امتنع ان
يقال انها وحدها بدون الآلات الجسمانية تكون قوة على التحريك
ولقائل ان يقول هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب
اللفظ اما كونه مختلا بحسب المعنى فمن وجهين **الاول**
لا نسلم ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية
وذلك لان هذه القوة هي التي تحرك الاعصاب والاوتار والعضلات
فلو كان تاثيرها في تحريك الجسم موقوفا على آلات اخرى لزم التسلسل
او لزم توقف الشيء على نفسه وكلاهما باطلان **الثاني** هب ان
تاثير هذه القوة في التحريك يتوقف على هذه الآلات الجسمانية فلم قلتم
انه يلزم ان تكون هذه القوة حالة في الجسم ولم لا يجوز ان يقال المحرك للبدن
هو النفس التي هي جوهر مجرد الا انها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة
هذه الآلات الجسمانية واما ان هذا الكلام مختل بحسب اللفظ
فمن وجهين احدهما **الاول** ان قوله ان وجودها بحركة آلات هي
فيها مشعر بان وجود هذه القوة معلل بحركة تلك الآلات لكنه لا نزاع
في ان حركات تلك الآلات حركات اختيارية فتكون معللة بهذه القوة فيلزم الدور **الثاني** ان قوله ان وجودها بحركة الآلات هي فيها مصادرة
على المطلوب الاول لان قوله هي ضمير عائد الى القوة وقوله
فيها ضمير عائد الى الآلات فكان المعنى ان هذه القوة موجودة في هذه
الآلات وليس المطلوب الا ذلك فكان هذا مصادرة على المطلوب

الاول وانه باطل فساحلها ذكرة الشيخ في بيان ان هذه القوى جسمانية
قال مولانا والحق عندي ان المدرك بجميع الادراكات هو النفس
وان المحرك ايضا هو النفس ويدل عليه وجوه **الاول** وهو النهاية في القوة
والوضوح ان **نقول** انا اذا سمعنا صوت زيد علمنا ان صاحب هذا
الصوت هو الشخص المتشكل بالشكل الفلاني واذا ابصرنا العسل حكمنا
بانه موصوف بالطعم الفلاني والحاكم بشيء على شيء يجب ان يكون مدركا للمحكوم
عليه وللمحكوم به ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين فههنا شيء
واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التي هي للحواس
الخمسة ثم **نقول** اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركنا صورته حكمنا بان صورة هذا
المحسوس هي صورة لذلك المتخيل فعلمنا ان الادراك والتخيل حصلا لشيء
واحد ثم **نقول** انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى الآخر بانه صديق فيبدأ
الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص ولهذه المعاني ثم نقول بعين ما ذكرناه
انا نتصرف في صور المحسوسات وفي هذه المعاني الجزئية بالتركيب تارة وبالتحليل
اخرى والتصرف في الاشياء مشروط بادراكها وتصورها فههنا شيء واحد
هو المدرك للكليات والجزئيات معا لكن مدرك الكلي هو النفس فمدرك
الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان المدرك لجميع المدركات الكليات
والجزئيات بجميع انواع الادراكات شيء واحد هو النفس ثم نقول الذي يحرك
بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك والقصد الى الشيء مشروط بتصور ذلك
القاصد متصورا لماهية ذلك المقصود ولكونه حاكما بانه يجب تحصيل ذلك

المقصود وعند هذا نقول كل محرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل
قاصد امرا من الامور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ينتج كل محرك بالاختيار
فهو شاعر بماهية ذلك الفعل فثبت ان المدرك والمحرك شيء واحد وهذا برهان
قاطع في اثبات هذا المطلوب **واعلم** ان هذا الفصل من ادل الدلايل
على اثبات النفس الناطقة وذلك لانا نقول الانسان شيء موصوف بكل
الادراكات لجميع المدركات ولا شيء من البدن ولا شيء من اجزاء البدن كذلك
ينتج من الشكل الثاني ان الانسان شيء مغاير لمجموع البدن ولجميع اجزائه وهذا
البرهان هو الذي عليه تعويلنا في اثبات ان النفس جوهر مغاير لمجموع البدن
ولكل واحد من اجزائه **الحجة الثانية** في اثبات هذا المطلوب ان
كل واحد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المسموعات
وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع فيه اجلى العلوم
الضرورية ولا شك ان المشار اليه لكل واحد بقوله انا ليس الا جوهر النفس
فوجب ان يكون الموصوف بهذه الافعال والصفات ليس الا النفس **الحجة
الثالثة** النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث
انه هو ولو لم تكن مدركة له لم تكن قاصدة للتصرف فيه من حيث هو فحينئذ يكون
الانسان مغايرا لهذا البدن ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا
فكان هذا البدن سيان حساعر الانسان من كل الوجوه ومعلوم ان ذلك
باطل فثبت بهذه البراهين ان جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس

الفصل السادس عشر في الانسان قال الشيخ

ومن الحيوان الانسان وهو مختص بنفس انسانية
تسمى نفسا ناطقة اذ كان اشهر افعالها واول آثارها الخاصة بها النطق
وليس معنى قولهم نفس ناطقة انها مبدأ للنطق فقط بل جعل
هذا اللفظ لقبا لذاتها . **التفسير** قال مولانا
رضي الله عنه لما تكلم في القوى الحيوانية شرع الآن في شرح احوال الانسانية
وهاهنا مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد من النفس الشيء الذي
يشير اليه كل احد بقوله انا فان نفس كل شيء ذاته وحقيقته وذات
الانسان هو الشيء الذي يشير اليه بقوله انا فعلت وانا ابصرت وانا
علمت وانا عصيت وهذا الشيء مغاير مطلقا للذي يشير اليه كل احد الى
غيره بقوله انت وذلك لاني اذا اشرت الى نفسي بقولي انا فالمشار
اليه ليس هو البدن ولا جزء من اجزاء البدن لاني حال ما اكون شديد الاهتمام بتحصيل
ادراك او تحصيل فعل فاني كثيرا اقول اني فعلت كذا وقلت كذا وعند
ما اقول هذا اكون المشار اليه بقولي انا حاضرا في ذهني لا محالة مع اني في تلك
الساعة اكون غافلا عن بدني وعن جميع اجزاء بدني وهذا يدل على ان الذي
اشير اليه بقولي انا مغاير لهذا البدن ولجميع اجزاء البدن وانما الذي اشير اليه
بقولي انت فليس الا هذا البدن لان المشار اليه بقولي انت ليس الا ما ادركه
بصري وما ادرك الا هذا الجسم المخصوص ولذلك فان الانسان اذا مات
فالذي كان هو يشير الى نفسه بقوله انا لم يبق واما الذي كنت اشير اليه بقولي
هو فانه باق فلهذه الدقيقة ترى العقلاء يقولون فيمن مات انه ما بقي وانه هلك

وما بقي يريدون به ذلك الشيء الذي كان هو يشير الى نفسه بقوله انا وقولهم هذا
الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشيء الذي كان غيره يشير اليه
بقوله هو **المسئلة الثانية** ظاهر كلام الشيخ هاهنا يدل على
ان تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير ان يفيد فائدة
معنوية وعندي انه ليس الامر كذلك بل هو اسم يفيد فائدة معقولة وبيانه
ان المدرك للشيء قسمان احدهما الذي يدرك شيئا لكنه لا يمكنه ان يعرّف غيره
انه ادرك ذلك الشيء وهذا حال جميع الحيوانات العجم فانها قد تدرك امورا كثيرة
مما يلائمها وينافرها ولكنه لا يمكنها ان تعرف غيرها احوال تلك المدركات
القسم الثاني الذي يدرك شيئا ثم يمكنه ان يعرّف غيره انه ادرك
ذلك الشيء وامكنه ايضا ان يعرف غيره احوال ذلك المدرك ثم ان هذا
التعريف له طرق كثيرة منها النطق فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان
قادرا على ان يفهم غيره ما في قلبه من الاحوال المختلفة والادراكات المتباينة فظهر
بهذا ان وصف النفس الانسانية بانها ناطقة ليس محض اللقب بل هو اسم
يفيد هذه الفائدة واعلم ان الحكماء لما قالوا في حد الانسان انه الحيوان الناطق
طعن بعضهم فيه وقال ان هذا الحد باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان
الببغا ناطق وليس بانسان واما العكس فلان الابكم انسان وليس بناطق
واعلم ان من وقف على ما ذكرناه في تفسير الناطق علم ان هذا السؤال باطل
وذلك لانا بينا ان مرادنا من الناطق كونه قادرا على اعلام غيره ما في قلبه من الاحوال
والعلوم والببغا ليس قادرا **قال الشيخ** ولها

خواص منها ما هو من باب الادراك ومنها ومنها ما هو من
باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال فاما الذي لها من باب الفعل في البدن
والانفعال فعل ليس يصدر من مجرد ذاتها واما الادراك الخاص فعل يصدر
عن مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن

التفسير قال مولانا رضي الله عنه ذكر لخواص النفس منها ما هو من
باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال وعندي
ان هذا التقسيم مختل وذلك لان الادراك اما ان يكون تصورا واما ان يكون
تصديقا اما التصور فانه من باب الانفعال فانه عباره عن حصول صورة
في النفس من غير ان يقترن به حكم البتة ولا يكون للنفس معها نسبة الا بالقبول
وهذا هو الانفعال واما التصديق فانه من باب الفعل لانه عبارة عن
الحكم بثبوت شيء لشيء وهذا الحكم فعل فثبت ان الادراك لا بد من ان
يكون اما فعلا واما انفعالا واذا كان كذلك كان جعل الادراك قسيما للفعل
والانفعال خطأ ولمجيب ان يجيب فيقول المراد بالفعل والانفعال
اللذين جعلهما في مقابلة الادراك الفعل والانفعال اللذين لا يكونان من جنس
الادراك قال الشيخ فاما الافعال التي لا يصدر
عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية فالتعقل
والرويه في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي
ان يفعل بحسب الاختيار التفسير قال مولانا
رضي الله عنه ذكر ان الافعال التي يصدر عن النفس الناطقة بمشاركة البدن

والقوى البدنية امران احدهما التعقل والثاني الروية في الامور الجزئية
فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل بحسب الاختيار ولقائل ان يقول
ان اريد بهذا التعقل ادراك الكليات او ادراك الجزئيات فان اريد به ادراك
الكليات فهذا القسم قد جعلته فعلا يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة
الى البدن وان اريد به ادراك الجزئيات فقد زعمت فيما سبق ان ادراك
الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية وكيف اسنده الآن الى جوهر النفس
الناطقة واما الثاني وهو الروية في الامور الجزئية فهذا ايضا من كلام العجيب
وذلك لانه يقال هل يقول ان النفس يدرك الجزئيات او لا يقول بذلك
فان قلت به فحينئذ بطل ما ذكرته في الفصل المتقدم من ان ادراك الجزئيات
لا يحصل الا للقوى الجسمانية وان لم تقل به فحينئذ يمتنع كون النفس
متروية فيها لان التروي عباره عن التصرف في الامور بالتركيب تارة
والتحليل اخرى فاذا لم تكن تلك الجزويات مدركة للنفس كيف
يقدر النفس على التروي فيها وحقا اقول ان قد لم هذا الرجل
الكبير على مثل هذه الكلمات المتناقضة لعجب جدا قال الشيخ
ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات
العملية والتصرف فيها كالصناعة والفلاحة والملاحة
التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذه الصناعات اما ان
يستنبط كلية مثل ان يستنبط ان الفلاحة كيف يكون وقد يستنبط جزئية مثل
ان يستنبط فلاحة هذه الارض كيف يكون اما الوجه الاول

فهو من خواص النفس ولا تعلق للبدن به البتة اما الوجه الثاني
فهو من خواص القوى البدنية ولا تعلق للنفس به فلم يبق هاهنا شي يمكن
ان يضاف الى النفس والبدن معا قال الشيخ واما
الانفعالات فانما تعرض للبدن مع مشاركة
النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكا
والخجل والحيا والرحمة والانفة وغير ذلك
التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان الانسان اما ان
يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود فاما ان يعتقد فيه كونه ضارا او نافعا
او لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه نافعا اما القسم الاول
وهو ان يعتقد فيه انه ضار فاذا اعتقد ان ذلك الضار متوجه اليه فان
اعتقد كونه قادرا على دفعه حصل في قلبه ميل جازم الى دفع ذلك
وهو الغضب وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع يسخن البدن
ويحصل غليان دم القلب وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه حصل في
قلبه الخوف وانحصر الروح القلبي في الداخل وتغير لون الوجه الى الكمودة
الرصاصية واما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على الدفع وتارة يعتقد
كونه عاجزا عن الدفع فهاهنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان
فانه يختلط في ظاهر البدن اثار الغضب والخوف واما القسم
الثاني وهو ان يعتقد في ذلك الامر المستقبل انه يتوقع حصوله
يكون نافعا فان لم يعتقد كونه متوجها اليه فانه يحصل في قلبه ميل جازم

بانه لا بد من تحصيله وذلك هو الشهوة وان اعتقد كونه متوجها اليه حصل
في قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبي الى الخارج وكلما كان الفرح اقوى كان
ذلك الانبساط اكمل وحينئذ يسخن البدن ويحسن لون الوجه ويظهر اثار
صلاح الحال على الوجه هذا كله هو الكلام في اعتبار حال ما لم يدخل في الوجود
واما القسم الثالث وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود وهذا
الشي اما ان يعتقد فيه كونه حسنا او يعتقد فيه كونه قبيحا او لا ذاك ولا هذا
فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة
وان اعتقد فيه كونه قبيحا تبعه الحزن وانحصار دم القلب وان اعتقد فيه تارة
كونه قبيحا وتارة انه غير قبيح فعند ما يعتقد قبحه ينحصر دم القلب الى باطن
القلب وعند ما يعتقد انه غير قبيح فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن فاذا
اختلط هذان الاعتقادان في النفس توالت الانبساطات والانقباضات
على بشرة الوجه وذلك هو الخجالة فهذا هو الاشارة الى ضبط هذه الاحوال
واعلم ان الفرح قد يتبعه الضحك لما ان الحرارة توجب تمدد العضلات
والحزن والخوف قد يتبعهما البكا بسبب ان الروح اذا انحصر في داخل القلب
استولى البرد على ظاهر البدن والبرد يوجب التقبض والتكثف فاذا استولى
هذا التقبض على جرم الدماغ انعصر منه شي من الرطوبات وسال الى العين
وذلك هو البكا فهذا هو الحكم الاكثري في هذا الباب اذا عرفت
هذا فنقول انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير او شر او نافع او ضار لم يحصل الرغبة
والنفرة وما لم يحصل هذان الامران لم يحصل هذه الاعراض النفسانية اعني

الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجالة بل حصول هذه الاعراض في جوهر
النفس يوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة في جوهر البدن قال
الشيخ واما الذي يخصنا وهو الادراك
فهو التصور للمعاني الكلية وبنا حاجة الى
ان نصور لك كيفية هذا الادراك . التفسير قال
مولانا رضي الله عنه لا شك ان كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق فلم اذن
اقتصر ها هنا على ذكر التصور ولم يذكر التصديق البتة قال الشيخ
فنقول ان كل واحد من اشخاص الناس مثلا هو
انسان لكن له احوال واوصاف ليست داخلة في انه انسان
ولا لغيره هو منها في الوجود مثل حده في قده ولونه وشكله والملموس
منه وسائر ذلك فان ذلك كلها وان كانت انسانية فليست بشرط في
انه انسان والا لتساوى فيها اشخاص الناس كلهم ومع ذلك فانا
نعقل ان هناك شيئا هو الانسان . التفسير
قال مولانا رضي الله عنه المراد من هذا الكلام ان اشخاص الناس مشتركة في
معنى الانسانية ومختلفة في مقاديرها واشكالها وسائر صفاتها وما به المشاركة
غير ما به المباينة فمعنى الانسانية فيها امر مغاير لهذه الصفات قال الشيخ
وبئس ما قال من قال ان الانسان هو هذه الجملة
المحسوسة فانك لا تجد جملتين على حالة واحدة
التفسير قال مولانا رضي الله عنه قال بعضهم الانسان هو هذه الجملة

المحسوسة واعلم ان هذا المذهب باطل واحتج الشيخ على بطلانه بان
جميع الجمل المحسوسة في الخارج مختلفة في المقادير والاشكال والانسان
من حيث هو انسان امر واحد في الكل واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف
وذلك لانه وان وقع النزاع في ان الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة
ام لا فلا نزاع في ان الاجسام النباتية والمعدنية ليست الا هذه الاجسام المحسوسة
ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما مختلفان في القدر والشكل والصفة
وكذا القول في الاعراض فان كل سوادين يفرضان فهما يشتركان في معنى
السوادية وغير مشتركين في كون هذا هذا وذاك ذاك ثم لم يلزم اثبات نفس مفارقة
للاعراض فكذلك ها هنا بل الواجب ان يقال الدليل على
ان الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه الاول انا قد نعقل
معنى الانسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وباجزائه والمشعور
به مغاير للمغفول عنه فالانسان معنى مغاير لهذا البدن بمجموعه وباجزائه
الثاني ان اجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا
وانا زيد من حيث هو ذلك الشيء المشار اليه بقوله انا فانه غير متبدل والمتبدل
مغاير لغير المتبدل فالبدن المحسوس من هذا البدن هو السطح واللون والعلم
الضروري حاصل بان المشار اليه لكل احد بقوله انا ليس ذلك بدليل
ان السطح الظاهر من الجلد قد يقشر ويفسد وينفصل عن البدن مع ان المشار
اليه بقوله انا باق فبسبب هذه الدلائل فسد قول من يقول الانسان هو هذه الجملة
المحسوسة ثم قال الشيخ وهذه الاحوال العرضية

يلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها صورتها فان كل واحد
من اشخاص الناس يتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص وكذلك
يتفق له وقت وزمان واسباب اخرى تعاون على الحاق
هذه الاحوال به الحاقا مخصوصا **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه لما بين ان معنى الانسانية مغاير للطول المخصوص
والشكل المخصوص ذكر ما هو السبب لحصول هذه الاحوال المختلفة مع الانسانية
وذلك السبب هو المادة ولقائل ان يقول تعليل هذه الاعراض المختلفة
بالمادة باطل ويدل عليه وجوه **الاول** ان مادة النفس الانسانية
ليس الا الجسم ولا شك ان طبيعة الجسمية معنى واحد فلو كان الموجب لهذه
الصفات هو الجسمية ثم ان الجسمية معنى واحد في الكل لزم استوا جميع
الابدان في جميع هذه الصفات وذلك محال **والثاني** وهو
ان الاختلاف في هذه الصفات لو كان لاجل المادة فالاختلاف في المواد ان كان
لاجل الاختلاف في الصفات لزم الدور وان كان الاختلاف مواد تلك
المواد لزم التسلسل وهو محال **والثالث** انه لو كان حصول
هذه الصفات لاجل المادة لدامت هذه الصفات بدوام المادة التي هي
الجسمية وذلك محال **والرابع** ان المادة قابلة والقابل لا يكون موثرا
عندهم فيمتنع ان يكون هذه الاحوال المختلفة لاجل المادة بل السبب في حصول
هذه الاحوال المختلفة ان كل صفة حصلت في مادة فقد كانت المادة
قبل تلك الصفة موصوفة بصفة اخرى وتلك الصفة السابقة اعدت

المادة لقبول الصفة اللاحقة **قال الشيخ** ثم الحس
اذا ادرك الانسان فانه ينطبع فيه صورة ما للا
نسان من حيث هي مخالطة بهذه الاعراض والاحوال الجسمانية ولا
سبيل لها الى ان يرتسم فيها مجرد ماهية الانسانية حتى يكون ما يشكل
فيها نفس تلك الماهية وهذا انظر ما دني ما ملك الحس كانه يرع اذا غاب
المادة غاب وبرع مع العلائق العرضية المادية فاذن لا يخلص للحس
الى مجرد الصورة **واما الخيال** فانه قد يجرد الصورة تجريدا اكثر
من ذلك وذلك انه يستحفظ الصورة وان غاب المادة لكن ما يتراءى للخيال
من الصورة الماخوذة عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن العلائق المادية فان
الخيال ليس يحصل صورة الا على نحو ما من شان الحس ان يؤدي اليه
واما الوهم فانه وان استثبت معنى غير محسوس فلا يجرده الا متعلقا
بصورة خيالية فاذن لا سبيل لشيء من هذه القوى ان يتصور ماهية هي
مجردة عن علائق المادة وذو ايدها الا للنفس الانسانية فانها هي التي تتصور
كل شيء بحده كما هو منقوص عنه العلائق المادية وهو المعنى الذي من شانه
ان يوقع على كثيرين كالانسان من حيث هو انسان فقط فاذا تصور هذه
المعاني تعدى التصور الى التصديق بما يولف
منهما على سبيل القول الجازم **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه قد عرفت ان الشخص المعين من الناس انما صار ذلك
الشخص لان الانسانية اضافت اليها اعراض كثيرة وصار مجموعها ذلك

بتجريد الصورة عن العلائق من
اضافة النفس الى مرتبته

الشخص اذا عرفت هذا فنقول الادراك اما ان يكون ادراكا للجزئي او للكلي
فان كان ادراكا للجزئي فاما ان يكون ادراكا يتوقف على حضور المدرك
في الخارج او لا يتوقف والاول هو الاحساس فانه عبارة عن ادراك
هذا الشخص من حيث انه هو بشرط ان يكون ذلك الشخص حاضرا والثاني
هو التخيل فانه يمكننا ان نتخيل صورة زيد بعينه وان لم يكن زيد حاضرا
واما ادراك الكلي فهو ان يعقل الانسان من حيث انه انسان
مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه وهذا الادراك هو
التجريد التام ولقايل ان يقول هذه الصورة العقلية التي زعمتم انها مجردة
صورة جزئية متشخصة حالة في نفس زيد جرمه ويكون مقرونة بساير الصفات القايمة
بتلك النفس فكيف زعمتم انها صورة كلية مجردة بل نقول القول باثبات الصورة
المجردة محال في العقول لان ذلك المجرد اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان
موجودا فلقايل ان يكون في الخارج او في الذهن والاول باطل لان كل ما كان
موجودا في الخارج فهو شخص معين فلا يكون مجردا والثاني باطل لان كل
ما حصل في ذهن معين فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة فلا يكون مجردا واما
ان كان معدوما فالمعدوم نفي محض وعدم صرف فيمتنع وصفه بكونه مجردا
او بكونه مستركا فنقول لا يقال انا المراد من قولنا ان الصور الذهنية كلية لو
حذفنا مشخصتها وكونها في الذهن فان تلك الماهية من حيث هي هي تكون
منطبقة على ماهية جميع الاشخاص الخارجية لانا نقول اذا سلمتم بهذا
القيد فلم لا تقولوا ان الشخص المعين الموجود في الاعيان امر كلي بمعنى انا لو

حذفنا مشخصاتها وكونها في الاعيان لكان تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع
الاشخاص الذهنية والخارجية قال الشيخ الشي في
الانسان الذي يصدر عنه هذه الافعال
يسمى نفسا ناطقة وله قوتان احديهما معدة نحو العمل ووجهها الى
البدن وبها يميز بين ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن
ويقبح في الامور الجزوية ويقال له العقل العملي ويستكمل في
الناس بالتجارب والعادات التفسير
قال مولانا رضي الله عنه المراد ان النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية
وهي التي باعتبارها يتمكن من تدبير البدن قال وبهذه القوة يميز الانسان
بين ما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن ويقبح في الامور الجزئية
وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم فهو مكرر وقد ذكرنا عليه ان هذا التميز بين
ما ينبغي وما لا ينبغي وبين ما يحسن ويقبح اما ان يكون على وجه كلي او على وجه
جزئي فان كان الاول فهذا داخل في الادراكات الكلية وهي القوة
النظرية وان كان على وجه جزئي لزم كون النفس مدركة للجزئيات
وذلك عنده باطل وللمجيب ان يجيب فيقول هذه الادراكات
كلها كلية الا ان بعضها يكون ادراكا لما وجوده باختيارنا وفعلنا وهذا
النوع من الادراك يسمى بالقوة العملية وبعضها يكون ادراكا لما وجوده
لا يكون باختيارنا وفعلنا وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة النظرية
قال الشيخ والثانية معدة نحو النظر والفعل

لكاص بالنفس و توجهها الى فوق و بها تنال الفيض الالهي
و هذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تعقل شيئا و لم يحصل لها مسعده لان
تعقل المعقولات و منه يسمى العقل بالقوة و العقل الهيولاني و قد تكون
قوة اخرى اخرج منها الى الفعل و ذلك بان يحصل للنفس المعقولات
الاولى على نحو الحصول الذى نذكره و هذا يسمى العقل بالملكة و درجة
ثالثة و هي لم يحصل للنفس المعقولات المكتسبة
فيحصل للنفس عقلا بالفعل و نفس تلك
المعقولات تسمى عقلا مستفادا التفسير
قال مولانا رضى الله عنه اعلم انها قابله للعلوم و المعارف ثم هذا
على اربعه مراتب المرتبه الاولى ان تكون النفس خاليه عن
جميع المعارف البديهيه و الكسبيه و النفس متى كانت في هذه الدرجه
فانها تسمى عقلا هيولانيا و المرتبه الثانيه ان يحصل لها العلوم
البديهية و العلوم المستفادة من الحواس و التجارب و النفس متى كانت
في هذه الدرجه فانها تسمي عقلا بالملكة و ذلك لان حصول هذه العلوم
البديهيه يفيد النفس قدره على ان يوصل تركيبها الى اكتساب العلوم
النظريه المرتبة الثالثة ان تكتسب هذه العلوم الفكرية الا انها لا
تكون حاضره بالفعل و لكنها تكون بحيث متى شاء الانسان ان يستحضرها قدر
على ذلك و النفس متى كانت في هذه الدرجه فانها تسمى عقلا بالفعل
و الشيخ اهمل ذكر هذه المرتبه في هذا الباب و المرتبه الرابعه

ان تكون تلك العلوم و المعارف حاضره حاصله بالفعل و الانسان يشاهدها
و ينظر اليها بعين عقله و النفس متى كانت في هذه المرتبه فانه يسمى عقلا
مستفادا قال الشيخ و لان كل ما يخرج من
القوة الى الفعل فانما يخرج بشي يفيد تلك الصورة فاذن
العقل بالقوه انما يصير عقلا بالفعل بسبب يفيده المعقولات و يتصل
به اثره و هذا الشي هو الذي يفعل العقل فينا و ليس شي من الاجسام بهذه
الصفة فاذن هذا الشي عقل بالفعل و فعال فينا و يسمى
عقلا فعالا التفسير قال مولانا رضى الله عليه المقصود
من هذا الفصل اثبات العقل الفعال و الدليل على وجوده ان هذه
النفوس الناطقه كانت في اول الامر خاليه عن المعارف و العلوم فاذا حصل
فيها هذه المعارف و العلوم بعد ان لم تكن حاصله فلا بد لحصولها من سبب
و هذه المقدمه حقه لان حدوث الشي بعد ما لم يكن لا بد له من سبب فاما
ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فهذا انما يظهر اذا قيل ان ذلك
السبب اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما و لا حالا في الجسم و القسمان
الاولان باطلان فبقي الثالث ثم يقول ذلك الموجود المجرد الذي
لاجله يصير هذه النفوس عالمه بعد ان كانت جاهله لا يجوز ان يكون مولانا الله سبحانه بل
يجب ان يكون غيره و ذلك الغير انما يمكن ان يؤثر في تصيير النفوس عالمه بعد ان
كانت جاهله او كان هو في نفسه عالما بحقائق الاشيا عالما لازما لذاته باقيا
وجوده ثم يقول ذلك الغير يجب ان يكون شيئا واحدا لا غير فعند اثبات

جميع هذه المقدمات يظهر اثبات ان ذلك الشيء يكون عقلا بالفعل في ذاته
وثبت انه هو الذي يصير نفوسنا عالمة بالفعل فكان ذلك الشيء عقلا فعالا
ويكون هذا العقل الفعال واحدا والشيخ لم يثبت شيا من هذه المقدمات
ولم يقرر واحدا منها بشبهة فضلا عن حجة فكيف يمكنه اثبات هذا الشيء الذي
سماه بالعقل الفعال ومن الناس من قال لا يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه
المعارف هو الجسم لان الجسم ادون حالا من النفس والادون لا يكون سببا لحصول
صفة الكمال لما هو اشرف منه فثبت ان المؤثر في حصول هذه المعارف ليس
هو الجسم ولا يجوز ان يكون شيا حالا في الجسم لان الحال في الجسم اخس حالا من
الجسم فلما لم يصلح الجسم لهذه الافادة بان لا يصلح العرض الحال في الجسم لهذه
الافادة كان ذلك اولى فثبت ان مفيد هذه العلوم والمعارف موجود
ليس بجسم ولا جسماني ثم نقول ذلك الشيء اما ان يكون هو الله سبحانه او
غيره والاول باطل لانه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فثبت ان ذلك الشيء موجود غير الله ثم نقول ذلك الشيء يجب ان
يكون متصفا بالاشيا مصدقا لها ادراكا حاضرا بالفعل لان كل كمال
يحصل من شيء لشيء فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد اولى من حصوله لذلك
المستفيد فذلك الموجود الذي هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم في
نفوسنا يجب ان يكون هو اولى بان يكون موصوفا بهذا الكمال ثم نقول
لا يجوز ان يكون مبدا احدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيا
والمبدا لحصولها لطائفة اخرى من النفوس شيا اخر وذلك لان الجوهر الواحد

كاف في ذلك فلا حاجة الى هذا التكثير فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المقدمات
واعلم ان هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات اليها في غاية الضعف اما
الكلام المبني على الخسة والشرف فقد عرفت انه ليس في غاية القوة واما
قوله لا يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه المعارف هو الله سبحانه وتعالى
لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنقول العقل الفعال
موجود واحد في ذاته وكيف يصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها
في النفوس التي لا نهاية لها فان قالوا الصادر عنه انما هو الوجود والوجود
شيء واحد في نفسه وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات فنقول هذا
بنا على ان تاثير العلة الفاعلة في وجود المعلول لا في ماهيته وقد ابطلنا
ذلك في سائر الكتب ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول فاذا جوزتم ذلك فلم
لا يجوز ان يقال الصادر عنه عن المبدا الاول سبحانه هو الوجود فقط
واما تعدد الوجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل
ثم ان سلمنا ان مبدا هذه المعارف موجود مجرد غير الله تعالى
فلم قلتم ان ذلك الموجود يجب ان يكون مدركا للحقائق وعالما بها قوله
علة الكمال اولى بذلك الكمال قلنا هذا الكلام خطابي وذلك لانه ليس
كلما كان علة لشيء فانه يكون موصوفا بذلك المعلول الا ترى ان الحركة علة
للسخونة ثم انها غير موصوفة بالسخونة والشمس مسخنة ثم انها غير مسخنة في نفسها
وايضا فان العقل الفعال مبدا عندهم لحدوث جميع الالوان والاشكال
والاعراض القائمة بالاجسام ومبدا ايضا لحدوث الصور الجسمية والصور

النوعية في المواد ثم ان هذا العقل غير موصوف بشيء من ذلك البتة فلم لا يجوز
ايضا ان يكون بعد الحصول هذه المعارف والعلوم ولئن لم يكن موصوفا بشيء منهما
ثم ان سلمنا ان لا امر على ما قالوا لكن لم يجوز ان يكون العقل الفعال لكل نفس
جوهرا آخر على حدة او يكون العقل الفعال لطائفة اخرى من النفوس جوهر
آخر على ما كان يقول له اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك الجوهر بالطباع
التام وزعموا ان النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل
ذلك الجوهر يكون بينهما نوع مشاكلة ومجانسة في الاخلاق والعادات و
المعارف والعلوم ويكون تلك النفوس كالاخوة ويكون ذلك الجوهر المفارق
كالاب لها وهو الذي يهديها الى مصالحها في اليقظة على سبيل
الالهامات وفي النوم على سبيل الرؤيا **قال الشيخ**
وقياسه من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا
فكما ان الشمس تشرق على المبصرات فيوصلها بالبصر كذلك اثر
العقل الفعال يشرق على المخيلات فيجعلها **بالتجريد عن**
عوارض المادة معقولات فيوصلها بانفسنا
التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان المقصود من هذا
الفصل كلام شعري وذلك لانه زعم انه كما ان الشمس هو النير الاعظم في
العالم الجسماني وبسبب فيضان الاضواء والانوار عنها على محسوسات
هذا العالم يقوى الابصار الظاهرة على ادراكها وجب ان يكون ايضا في العالم
الروحاني شيء نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم فاذا

وقعت اضواها على المدركات الروحانية بواسطة تلك الاضواء الروحانية
على ادراك المدركات الروحانية وهذا الكلام مع كونه شعريا هو اقوى من
ذلك الذي ذكره في معرض البرهان اليقيني لكن ههنا شيء وهو ان النير الاعظم
وان كان الشمس لكن حصل في الفلك الجسماني مع هذا النير الاعظم نيرات
اخرى وبسبب اختلاط انوار هذه النيرات بانوار النير الاعظم يختلف
الآثار والافعال فكذلك قد حصل في ذلك العالم الجسماني مع ذلك النير
الاعظم الروحاني نيرات اخرى روحانية وبالجملة فامثال هذه الكلمات
ظنون وحسبانات والعالم بحقائقها هو الله سبحانه **قال الشيخ**
ان ادراك المعقولات شيء للنفس بذاتها
من دون آلة لانك قد علمت ان الافعال
التي بالآلة كيف ينبغي ان تكون بحال افعال
النفس كالفة لها **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه
هذا **هو الحجة الاولى** على ان محل الادراكات العقلية
جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس وتقريره ان القوة العقلية غنية في فعلها
عن المادة يجب ان يكون غنيا في ذاته عن المادة وكل ما كان غنيا في فعله
عن المادة يجب ان يكون غنيا في ذاته عن المادة ينتج ان القوة العقلية غنية
في ذاتها عن المادة **اما الصغرى** وهي ان القوة العقلية غنية
في فعلها عن المادة والذي يدل عليه انها تدرك ذاتها وتدرك ادراكها
لذاتها وتدرك آلتها ومن المحال ان يكون بينها وبين ذاتها آلة او بينها وبين

ادراكها لذاتها اله او بنفسها او بين التها اله اخرى فثبت ان هذه القوة غنية
عن المادة في هذه الانفعال **واما الكبرى** وهي لان كل
ما كان غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فتقريره ان
الموجودية جزء من الموجدية ومتى كان احد اجزاء المركب مفتقرا الى شي
كان ذلك المركب مفتقرا اليه فظهر انها لو كانت مفتقرة في موجوديتها غير
مفتقرة الى المادة فهي في موجديتها غير مفتقرة الى المادة ولما بان من يقول
الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم فلا فايدة للاعادة **قال الشيخ**
ولو كان يعقل بالآلة لكان لا يعقل
الآلة الا ادراكها لانه لم يخل اما ان يعقل الآلة
لحصول صورة الآلة او لحصول صورة اخرى ومحال ان يعقل الشي بصورة
شي اخر فاذن يعقله بصورته فاذن يجب ان يحصل صورته وحصول
صورته لا يخلو من وجوه اما ان **يحصل الصورة في نفس**
النفس مباينة للآلة او يحصل الصورة في نفس
الآلة او يحصل الصورة فيهما جميعا فان كانت
الصورة يحصل في النفس وهي مباينة فلها فعل خاص لانها قبلت الصورة
من غير ان حلت تلك الصورة معها في الآلة فان كان حصول الصورة في الآلة
فيجب ان يكون العلم بها دائما اذ كان العلم بحصولها في الآلة وان كان حصولها
في كليهما فهذا على وجهين احدهما ان يكون اذا حصل في ايهما كان حصل في الاخر
لمقارنته الدايم فيجب اذا كانت صورتها في الآلة ان يكون ايضا في النفس

اذا كانت لمقارنته الدايم فيكون حصول العلم يجب ان يكون دائما او يكون يحتاج
ان يحصل صورة اخرى من الراس فيكون في الآلة صورتان مرتين ومحال ان يكون
الصور ~~الاموادها~~ [تشكلها] واعراضها فاذا كانت المادة واحدة والاعراض واحدة لم يكن
هناك صورتان بل صورة واحدة ثم لو كان صورتان **فلا يكون بينهما**
فرق بوجه من الوجوه فلا يسعى ان يكون احدهما معقولا
دون الاخر ولئن سامحنا وقلنا ان الصورة وحدها لا بينها
ان يكون معقولة ما لم يجد صورة اخرى فلا بد من ان نقول حينئذ ان كل واحدة
من الصورتين معقولة فاذن لا يمكن ان يعقل الآلة الا مرتين ولا يمكن ان يعقل مرة
واحدة وان كان شرط حصول الصورتين فيهما ليس على سبيل الشركة بل على سبيل
ان يحصل في كل واحد منهما صورة ليست هي بالعدد التي هي في الاخرى رجع الكلام
الى ان للنفس بانفرادها صورة وقوامها فقد بان من هذا ان للنفس ادراكا خاصة
وهو لا للصورة المعقولة لا تطبع **تلك الصورة في الجسم فيكون**
جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه هذا **هي الحجة الثانية** على تقرير هذا المطلوب
ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات غامضة وتقسيمات طويلة لا فايدة في سعيها
واما احررها على الوجه الملخص الذي ذكره في ساير كتبه فنقول لو كانت
القوة العقلية حالة في آلة لوجب ان يكون واجبة الادراك لتلك الآلة دائما او
ممتنعة الادراك لها دائما والقسمان باطلان فبطل القول بكون القوة العقلية
حالة في آلة جسمانية بيان الملازمة انه قد ثبت ان ادراك الشي عبارة عن

حضور ماهيته عند القوة المدركة فعلى هذا ادراك القوة العقلية لآلتها
عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها فتلك الصورة اما ان تكون هي نفس الصورة
القائمة بتلك الآلة او صورة اخرى مغايرة لها بالعدد مساوية لها في الماهية وهذا
القسم الثاني باطل لان تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة
وكانت القوة العاقلة حاصلة في تلك الآلة الموصوفة بتلك الصورة فيجب ان يجتمع
صورتان متماثلتان في مادة واحدة وذلك محال لما ثبت بالدليل
انه يمتنع اجتماع المثلين وثبت ان كون القوة المدركة مدركة لآلتها يمتنع ان
يكون بصورة اخرى واذا ثبت هذا فنقول لو كان ادراك تلك الصورة ممكنا لكان
ذلك لان الادراك عبارة عن نفس حضور صورة تلك الآلة فيجب ان يقال ان تلك
الصورة متى كانت باقية ان يكون ادراكها باقيا وان كانت تلك الصورة
غير باقية وثبت انه يمتنع حضور صورة اخرى فحينئذ يلزم ان يكون كون تلك
القوة المدركة مدركة لتلك الصورة امرا ممتنعا لذاته فثبت بما ذكرنا ان القوة العقلية
لو كانت حالة في آلة لزم ان يكون واجبة الادراك لتلك الآلة دائما او ممتنعة
الادراك لها دائما واما ان ذلك باطل فظاهر فانا قد نعقل القلب
والدماغ في بعض الاوقات دون البعض واذا ثبت ان هذا التالي محال لزم القطع
بان القوة العقلية ليست حالة في شيء من الآلات هذا تقرير هذا البرهان
ولقائل ان يقول هذا بناء على ان الادراك عبارة عن مجرد حضور
ماهية عند ماهية اخرى وذلك باطل لوجوه **الحجة الاولى**
انه لو كان الامر كذلك لزم كون الجمادات عالمة بالصفات القائمة بها وذلك

لا يقول به عاقل فان قالوا نحن لا نقول ان مجرد حضور شيء عند شيء يكون ادراكا بل
نقول حضور المدرك عند المدرك هو الادراك فنقول ان كان الادراك
عبارة عن نفس الحضور كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عنده شيء اخر فكان
المدرك هو عبارة عن الشيء الذي حضر هو عند شيء اخر وحينئذ يعود الالزام
المذكور وان كان المدرك عبارة لا عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر فحينئذ
يبطل قولنا الادراك عبارة عن مجرد الحضور بل يكون الادراك عبارة عن حالة
نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك وعلى هذا التقدير فانه
يسقط هذا الدليل بالكلية فانه يقال لم لا يجوز ان يقال القوة المدركة
حالة في قلب او دماغ ثم ان حدث بينها وبين تلك الآلة تلك الحالة
الاضافية المسماة بالادراك والشعور فهناك يحدث الشعور والادراك
فهاهنا يكون القوة العقلية قد تصير عالمة بتلك الآلة بعد ان لم تكن كذلك
لا بسبب حدوث صورة اخرى مساوية لها فيها بل بسبب حدوث
تلك الحالة المسماة بالاضافة والشعور **الحجة الثانية** على
فساد هذا الكلام انه لو كان الادراك عبارة عن حضور ماهية المدرك في
المدرك لكنا اذا عقلنا السماء فقد حضر في عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء
من جميع الوجوه وذلك لا يقول به عاقل فان الاثر الحادث في الذهن عرض
لا حجم ولا تحيز فكيف يجوز العاقل ان يقول ان ذلك العرض الضعيف
مساو للسماء في تمام الماهية بل هاهنا ما هو ازيد منه وهو انا اذا عقلنا
ان السواد ضد البياض فيلزم ان يحصل السواد والبياض في الذهن وذلك

يقتضي الجمع بين الضدين واذا عقلنا الطويل والعريض والعميق والاستقامة
والاستدارة في الذهن فيلزم كون الذهن طويلا عريضا مستقيما مستديرا وذلك
لا نقوله عاقل بل ههنا ما هو ادل منه وهو انا اذا تصورنا واجب الوجود
فيلزم ان يكون الاثر الحاصل في الذهن مساويا للواجب الوجود في تمام الماهية
فيكونه ازليا ابديا قايما بالنفس مبدا لجميع الممكنات وذلك لا نقوله الا مجنون
لا يقال انا لا نقول انا اذا علمنا شيا كان العلم به مساويا لذلك المعلوم
بل نقول العلم الحاصل في الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم لانا
نقول اذا سلمتم ان العلم بالشي لا يكون مساويا لذلك المعلوم في تمام الماهية
فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالالة بعد ان لم تكن عالمة
بها ان يكون الاثر الحادث امرا مساويا لماهية الالة وحينئذ لا يلزم اجتماع
المثلين وعلى هذا الطريق فسقط ذلك الدليل بالكلية **الحجة
الثالثة** ان صور المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال وادراكها غير
حاصل للخيال وهذا ينتج قطعا ان حصول الصور امر مغاير لادراكها وان
ادراكها مغاير لصورها وايضا فقد نقلنا ان الشيخ نص على ان صور المرئيات
ترتسم في الجليدية ثم ان القوة المدركة عند ملتقى العصبتين فلما حصل الارتسام
للاشباح عند الجليدية ولم يحصل ادراكها هناك علمنا ان الادراك مغاير
لنفس هذا الارتسام بل التحقيق ان الادراك والشعور عبارة عن حالة نسبية
اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك ومتى ثبت ذلك فقد سقط
هذا الدليل بالكلية قال مولانا رضي الله عنه كان الاولى بهولا

الاذكيا ان يصونوا عقولهم عن التعويل على مثل هذه المقدمة فان ذكا
كثيرا ظهر من ان يخفى على عاقل اصلا سلمنا ان الادراك عبارة عن حضور
صورة المدرك في المدرك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة اذا ادركت
الهها فحدوث ذلك الادراك انما كان لاجل انه حدث صورة مساوية
لالهها انما قوله انه يلزم منه اجتماع المثلين فهو قول القوة العاقلة
وان لم يحصل الامتياز بهذا المعنى يلزم من حدوث هذه الصورة في القوة
العاقلة ارتفاع المغايرة بين هذين المثلين بسبب ان الذي قالوه ضعيف

قال الشيخ ومما يوضح هذا ان الصورة المعقولة لو حلت جسما او قوة في جسم لكان يحتمل الانقسام فكان الامر الوحداني لا يعقل

الحجة التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا هو **الحجة الثالثه** على ان القوة العاقلة غير حالة في شي من الاجسام وتقريره
ان ههنا معقولات لا تقبل القسمة فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون
الموصوف بذلك العقل التعقل غير قابل للقسمة وكل جسم وكل حال في جسم فانه
قابل للقسمة ينتج ان الموصوف بذلك التعقل الذي غير جسم وغير حال
في جسم فهذه مقدمات اربعة لا بد من بيانها **اما المقدمة الاولى**
وهي في بيان ان ههنا معقولات لا تقبل القسمة فالذي يدل على صحتها
وجهان الاول انه ثبت بالبرهان ان ذات الاله لا تقبل القسمة وثبت
ان الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة الثاني لا شك ان ههنا ماهيات

هذا باطل فذلك لان الصورة ... في الحصول في الاله ... باطل

فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة
لا محالة وان كانت مركبة فالمركب انما تركب عن البسيط فلا بد من الاعتراف بالبسيط
الذي لا يقبل القسمة على كل حال **واما المقدمة الثانية**
وهي في بيان ان العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما فالذي يدل عليه انه لو انقسم
ذلك العلم لكان احد جزئي ذلك العلم وهو محال او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك
المعلوم وهو ايضا محال لانا فرضنا ان هذا المعلوم لا جزء له او لا يكون علما بذلك
المعلوم ولا بجزء من اجزائه واذا كان كل واحد من اجزاء ذلك العلم هكذا
فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان لا يحدث هيئة زائدة او كانت منقسمة عاد
التقسيم المذكور وان كانت غير منقسمة فيكون هذا اعترافا بان العلم
بذلك المعلوم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم **واما المقدمة
الثالثة** وهي في بيان ان العلم اذا لم يكن منقسما كان الموصوف بذلك
العلم غير منقسم لانه لو كان منقسما لكان الحال في احد جزئيه ان كان بعينه
حالا في الجزء الآخر لزم كون العرض الواحد حالا في محلين وهو محال وان كان
الحال في احد جزئيه مغايرا للحال في الجزء الآخر فحينئذ يلزم كون تلك الصفة
منقسمة وقد فرضنا انها غير منقسمة فثبت ان الموصوف بذلك العلم الغير
المنقسم يجب ان يكون غير منقسم **واما المقدمة الرابعة**
وهي بيان ان كل جسم منقسم فهذا مبني على نفي الجوهر الفرد وقد سبق تقرير
هذه المسألة فهذا تمام تقرير هذه الحجة على اقوى الوجوه وللقائل
ان يقول لا نسلم ان القول بالجوهر الفرد باطل على ما سبق تقريره ثم نقول

لا شك ان النقطة غير قابلة للقسمة فهي ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر
الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد
وان كان منقسما فقد حصل منه ان قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز وحينئذ
يبطل هذا الدليل وايضا فهذا يشكل بالوحدة فانها غير قابلة للقسمة
مع انها حالة في المادة الجسمانية وايضا فالاضافات اعراض موجودة عند
الحكماء مع انها لا تقبل القسمة فانه لا يصح ان يقال قام نصف الاب نصف الابوة
وثلثها ثلث الابوة وايضا فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية فلو لزم من انقسام
المحل انقسام الحال لزم ان يقال انه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الاجزاء
وهو محال وايضا فالجسم البسيط يكون في نفسه واحدا كما انه عند الحس واحد فاذا حل
فيه عرض لا ينقسم فليس هناك اجزاء لذلك الجسم فاذا لم يحصل له شيء من الاجزاء امتنع
ان يقال الحال في احد الجزئين اما ان يكون عين الحال في الجزء الثاني او غيره فهذه
جملة الكلام في هذه الحجة تقريرا واعتراضا **قال الشيخ** وليس
يلزم من هذا ان المركب يجب ان لا يعقل بما لا
ينقسم وذلك لان وحدة الموضوع لا يمنع كثرة
المحمولات لكن كثرة الموضوع توجب كثرة المحمولات
التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا سؤال اورده على نفسه وتقريره
انه ان كان كون المحل منقسما يمنع من ان يتصف بصفة غير منقسمة لزم
ان يقال ان كون المحل مفردا فانه يمنع من ان يتصف بالصفات الكثيرة
واجاب عنه بجواب صحيح وهو انه لا امتناع في اتصاف الموصوف

الواحد بالصفات الكثيرة اما مع اتصال المحال الكثيرة بالصفة الواحدة فتظهر
الفرق **قال الشيخ** وايضا المعنى المنقسم في
نفسه اذا حل جسما وعرض له الانقسام لا يخلو اما
ان يؤدي القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني او لا يؤدي فان كان
يؤدي لعرض منه محالات من ذلك ان يكون تغير وضع القسمة موجبا
لتغير وضع المعنى فيه ومن ذلك ان يحمل المعنى الانقسام الى مبادي
معقوله غير متناهية ومن ذلك ان يكون من حيث انه واحد غير معقول
لانه من حيث هو واحد غير منقسم واجزا الحد ليس يكفي فيها الوحدة بالاجتماع
بل وحدة اتحاد طبعه واحدة ومن حيث هو ذلك الواحد معقول من
حيث هو ذلك الواحد غير منقسم ومن حيث هو ذلك المعقول غير منقسم
ومن حيث يكون في الجسم منقسم فاذن ليس من حيث
هو معقول في الجسم البتة **التفسير** قال مولانا
رضي الله عنه اعلم انا في الفصل المتقدم بينا انه متى كان المعقول
ماهيه غير قابله للقسمة فان القوة العاقلة لها يمتنع ان يكون جسمانية واما في
هذا الفصل فالمقصود بيان ان المعقول وان كان في ماهيته مركبة فانه
يمتنع كونها حاله في الجسم واعلم ان هذا الكلام مبني على مقدمتين
احديهما ان تعقل الشي لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية
لماهية المعقول في العاقل فانا على هذا التقدير نقول انا اذا عقلنا ماهيه
مركبة عن الاجزا فان هذه الصورة العقلية ايضا يكون مركبه عن البسائط التي

منها تركيب ماهيه ذلك المعقول **والمقدمة الثانية** ان الحال
في الجسم يجب ان يكون منقسما فاذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول اذا عقلنا ماهيه
مركبه من بسايط كانت هذه الصورة العقلية مركبه عن تلك البسائط لان هذه
الصورة العقليه اذا كانت حاله في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام
محلها وحينئذ **نقول** اما ان يكون الانقسام الحاصل بسبب اجزا الماهيه
مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل بمعنى انه يحصل في كل جزء
من اجزا المحل جزء من اجزا القوام واما ان لا يكون كذلك وهذا التقسيم الذي
ذكرناه هو المراد من قوله لا يخلو اما ان يؤدي القسمة الى الانفصال الى تلك
المعاني او لا يؤدي اما ان يكون القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية
اليه فهذا قد ابطله من ثلثة اوجه **الاول** انه اذا حصل الانقسامات الحاصلة
بسبب انقسام المحل من جانب العرض فحينئذ كل واحد من اجزا القوام في جزء
من الاجزا الحاصله بسبب انقسام المحل على هذا الوجه فلو تغيرت هذه القسمة
وحصلت الانقسامات الحاصله بسبب انقسام المحل من جانب الطول لزم
ان ينتقل تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب وحينئذ يلزم ان
ينتقل تلك المعاني من جانب الى جانب بحسب تغير حصول القسمة من جانب
الى جانب وايضا لو وقعها انقساما في سمت هكذا
فانه يلزم وقوع القسمة في تلك البسائط وهو محال **الوجه الثاني**
انه اذا كانت الانقسامات الحاصله بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات
الحاصله بسبب اجزا القوام لكن الانقسامات الحاصله بسبب اجزا القوام

غير متناهيه فيلزم كون الماهيه مركبه من بسايط غير متناهيه وذلك محال
اما اولا فلان تقوم الماهيه الواحدة باجزا بسيطة غير متناهيه بالفعل محال واما ثانيا
فلان كل واحد من تلك البسايط الغير المتناهيه لما كان حالا في محل مغاير للمحل
الآخر لزم كون الجسم مركبا من اجزا غير متناهيه بالفعل وذلك محال **والوجه**
الثالث في بيان فساد هذا القسم وهو ان الماهية وان كانت مركبه
من البسايط الكثيره لكن لا يكون تلك الماهيه عباره عن مجموع تلك البسايط بل
لا بد وان يحدث عند اجتماع تلك البسايط هيئة واحده تجري مجرى الصورة
المقومه لتلك الماهية فتلك الهيئة تكون هيئة واحدة واذا ثبت هذا فنقول
تلك الهيئة غير قابله للقسمه فيعقلها لا يقبل القسمه فالموصوف بذلك التعقل
لا يقبل القسمه وكل جسم فانه يقبل القسمه ينتج ان الموصوف بذلك التعقل
ليس بجسم واما القسم الثاني وهو ان يقال القسمه الحاصلة بسبب انقسام
المحل لا يودي الى القسمه الحاصله بسبب انقسام المحل (اجزا القوام) اذا لم يكن مطابقه
للقسمه الحاصله بسبب اجزا الماهيه فحينئذ يلزم وقوع القسمه على تلك البسايط
وذلك محال فهذا القسم لما كان ظاهر الفساد لا جرم ترك الشيخ ذكره ولقايل
ان يقول هذا الوجه بنا على ان التعقل مساو للمعقول في تمام الماهيه
وعلى ان الحال ينقسم بانقسام محله وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه
قال الشيخ ولان الماهيه المشتركه بين الاشخاص
تتجرد عن الوضع وساير اللواحق فاما ان يكون هذا التجرد في الوجود
الخارجي او في الوجود العقلي او في كليهما او لا في واحد منهما فان كان وجوده

في الوضع كليهما لم يكن متجردا عن الوضع البته لكنا فرضناها مجردة هذا خلف
وان كان مجردا عن الوضع في كليهما فهذا كذب لانه ذو وضع في الاعيان
وان كان ذا وضع في العقل وليس ذا وضع في الخارج فهذا ايضا كذب
فبقي ان لا يكون له وضع في العقل وله وضع في الخارج فانه تصور
به الجسم في العقل كان له ايضا وضع في العقل
وهذا محال **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه هذا هو
الحجة الرابعه على ان النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم وتقريره
انه لا شي من الكليات بذي وضع وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع ينتج فلا
شي من الكليات بحاله في الجسم اما الصغرى فهي قولنا لا شي
من الكليات بذي وضع فتقريره وهو ان كل كلي فانه مشترك بين اشخاص
ذوات الاوضاع المختلفه وكل ما كان مشتركا فانه بين الاشخاص ذوات
الاوضاع المختلفه فانه لا يكون له وضع معين ينتج كل كلي فليس له وضع معين
واما الكبرى وهي قولنا وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع فتقريره
ان كل ما كان حالا في الجسم فانه يكون ساريا فيه منقسما بانقسامه وكل ما كان
كذلك فله وضع ينتج وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع وهذا تقرير هذه الحجه
والتقسيم المذكور في الكتاب كانه غير مفيد ذلك لانه وضع ان الامر الكلي متجردا
عن الوضع والكلي لا وجود له الا في الاذهان فيلزم منه ان الكلي يتجرد عن
الوضع في العقل وهذا القدر يفيد كونه غير حال في الجسم سوا كان مجردا عن
الوضع في الخارج او لم يكن واذا كان الامر كذلك كان اعتبار هذا التقسيم عبثا

ولقايل ان يقول قد ذكرنا ان الصور التي سميتموها بالصور المجردة العقلية
صورة شخصية موجودة في نفس شخصية فكيف يمكن ان يقال انها معنى كلي مشترك
فيه بين الاشخاص فان قلتم ان المراد من كونها كلية هو انه اذا حذف شخصيتها
وتعينها وحلولها في ذلك المحل كان الباقي منطبقا بالحد على حد سائر
الاشخاص الخارجية فنقول لم لا يجوز ان يقال الصورة الحالة في الجسم
كلية بمعنى انه اذا حذف عنها شخصيتها وحلولها في الجسم كان الباقي
منطبقا بالحد على حد سائر الاشخاص **قال الشيخ** وايضا
فانه ليس لشيء من الاجسام قوة ان يطلب او ان
يعقل امورا غير متناهية والمعقولات التي للعقل ان
يعقل انها اشيا كالصور العددية والشكل وغير ذلك بلا نهاية واذن هذه
القوة ليست بجسم لان كل جسم قوته الفعلية [العقلية] متناهية لست اعني
الانفعالية فان ذلك لا يمتنع **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه هذا هو **الحجة الخامسة** وتقريرها ان
كل قوة عقلية فانها تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية
بقوية على افعال غير متناهية ينتج فلا شيء من القوى العقلية بقوة جسمانية اما
بيان الصغرى فلان القوة العقلية يمكنها ادراك مراتب الا
عداد والاشكال وهي غير متناهية واما بيان الكبرى فهي ان
كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فلنفرض الحاصل في بعض ذلك
الجسم بعض تلك القوى فاذا فرضنا ان كل تلك القوى بعضها ابتدا بالفعل

فان لم ينقطع الجزء البتة كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان انقطع كان
فعل الجزء متناهيا وفعل الكل ضعفه وضعف المتناهي متناه فيلزم ان يكون
فعل كل قوة جسمانية متناهيا وهو المطلوب ولقايل ان يقول لا
نسلم ان الادراك فعل بل هو انفعال وذلك لانه لا معنى للادراك الحقائق
الا كون المدرك قابلا للصور العقلية فيكون الادراك من باب الانفعال وانتم
سلمتم ان الامر الجسماني لا يمتنع ان ينفعل انفعالات غير متناهية بدليل
ان الهيولى قد انفعل انفعالات غير متناهية سلمنا ان الادراك فعل
لكن لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية فان قلتم
الدليل عليه انها لا ينتهي الى مرتبة الا ويمكن بقاؤها بعد ذلك المرتبة وصيرورتها
مدركة لمعقولات اخر بعد ذلك وذلك يدل على انها تقوى على ادراكات
غير متناهية فنقول ان دل هذا على جواز كونها فاعلة افعالا غير متناهية
فهذا قائم في القوة الجسمانية فانها لا تنتهي الى وقت الا ويجوز بقاؤها بعد ذلك
ومزاولتها لافعالها بعد ذلك فهذا يقتضي جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية
فان لم يلزم هاهنا لم يلزم فيما قلتم سلمنا ان القوة العقلية تقوى على افعال
غير متناهية لكن لا نسلم ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية
اما قوله كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها قلنا سبق الكلام
عليه سلمنا ذلك فلم قلتم ان ذلك محال قوله كل القوة وجزؤها اذا ابتدا
بالفعل من مبدا معين فان لم ينقطع عمل الجزء لزم ان يكون الجزء مساويا للكل
وذلك محال قلنا لم لا يلزم كون الجزء مساويا للكل في هذا المعنى ولا يمتنع كون

ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية [illegible]
ادراك [illegible] الاشكال والاعداد [illegible]
قلنا لا نسلم [illegible]

الجزء مساو بالكل في بعض الصفات واللوازم انما الممنع ان يساويه في جميع
الامور فلم قلتم انه يلزم من تساوي الكل والجزء في هذا الحكم تساويهما في جميع الامور
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية
لكنه معارض بدلايل تدل على جوازه فالاول بان القوة الجسمانية لا
شيء في وجودها في موثرها الى وقت الا ويمكن بقاؤها ذاتها وتقاويتها بعد
ذلك والا فلم ان ينقلب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه
محال واذا كان الامر كذلك فحسبه على ما ذكرنا كانت القوة الجسمانية في ذاتها
وفي موثرها ممكنة البقاء ابدا واذا كان الامر كذلك فحسبه امتنع ان يقال انه يستحيل
البقاء ابدا والثاني ان صريح العقل شاهد بانه لا يمتنع بقاء الارض
على طبيعتها ابدا ومتى كانت باقية على طبيعتها وكانت تلك الطبيعة خالية
عن العائق فان تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز العالم فثبت ان
بقاء الطبيعة الارضية مع تقاويتها موجبة حصول الارض في مركز العالم امر
ممكن غير ممتنع ابدا وذلك يدل على ما قلناه الثالث انه يمتنع ان يجب
عدمها في وقت معين ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح استمرارها ابدا اما
الاول فلان تلك الماهية ممكنة لذاتها والاوقات متشابهة فيمتنع ان
يصير واجب العدم في وقت بعينه ولو عقل ذلك فالعقل ايضا ان
يصير واجب الحدوث في وقت بعينه وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث
الحرارة على افتقارها الى الموثر وذلك باطل بالبديهة واما الثاني
وهو انه لما لم يجب عدمها في شيء من الاوقات المعينة وجب ان يصح استمرارها

٣١

ابدا فلانه لا ينتهي الى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك ولا معنى لجواز البقاء الابدي
الا ما ذكرناه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان القوة الجسمانية لا يمتنع بقاؤها مدة غير
متناهية سلمنا جميع ما ذكرتموه لكنه منقوض على اصولكم بالنفوس التي هي
المحركات القريبة للافلاك فانها عندكم قوى جسمانية مع انها توجب حركة
الافلاك ازلا وابدا اجابوا عنه بان القوة الجسمانية لا يمتنع عليها انفعالات
غير متناهية اذا ثبت هذا فنقول النفوس الفلكية مستفيدة القوة من
فيض العقول المفارقة فيقوى بسبب ذلك على افعال غير متناهية فهو
اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز وان يقال ان النفس الناطقة جسمانية الا ان
انوار العقل الفعال فائضة عليها فلهذا السبب قويت النفس الناطقة
على افعال غير متناهية **قال الشيخ** فقد بان لك
ان مدرك المعقولات وهو النفس الانسانية
جوهر غير مخالطة للمادة بري عن الاجسام منفرد الذات بالقوام والفعل
ولكن هذا اخر ما نقول له في الطبيعيات **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه انه لما فرغ عن ذكر الدلايل ردفها بالنتيجة وهي ان
النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ولنختم هذه
الجملة بذكر مسألة في اثبات حدوث النفس الناطقة واحتجوا عليه
بان قالوا لو كانت النفوس ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة وهما باطلان
فالقول بازليتها باطل اما الشرطية فبديهية واما انها غير كثيرة
فلانها لو كانت كثيرة لامتاز كل واحد منها عن الآخر بامر ما وذلك الامر اما

نفس الماهية او داخل فيها او خارج عنها والاول لان باطلان لان النفوس
البشرية متساوية في الماهية والخارج عن الماهية اما لازم او مفارق واللازم
باطل لان الاشيا المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والمفارق
باطل لان التغاير بالعوارض المفارقة لا يمكن الا للتغاير في المادة ولا
مادة للنفس غير البدن ولا بدن قبل البدن واما انها غير واحدة فلانها
بعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يكون معلوم كل واحد معلوما
لكل واحد وهو باطل وان تعددت فهو محال لان التعدد بعد الوحدة
من خواص الجسم والنفس ليست بجسم فيمتنع ذلك عليها ولقائل ان يقول
السوال قائم من وجوه **الاول** لم قلتم انها لو كانت متعددة لكان ذلك
لاجل اختصاص كل واحد منها بامر ما فان هذا بنا على ان التعين زائد
على الماهية وذلك باطل والا لزم التسلسل **السوال الثاني**
لم قلتم ان النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية وبيانه ان النفوس البشرية
متساوية في قبول العلوم وفي تدبير الاجساد البشرية وكل ذلك من باب
الصفات والاستوا في اللوازم لا يدل على الاستوا في الملزومات ...
السوال الثالث لا يجوز ان يقع التمايز بالعوارض المفارقة ...
قوله التمايز بالعوارض لا يمكن الا للتغاير في المادة ولا مادة للنفس
الا البدن ولا بدن قبل البدن قلنا المقدمات الثلثة ممنوعة
اما قوله الاول لا يمكن الا للتغاير في المادة قلنا لا نسلم تغاير المواد
فان ذلك لو كان لتغاير المواد لزم التسلسل وان كان لتغاير الصفات الحالة

في تلك المواد لزم الدور وان لم يكن لشي من ذلك فقد حصل التغاير لا لاجل
المادة **المقام الثاني** لم قلتم انه لا مادة للنفس الا البدن وما البرهان
على الحصر ثم نقول السنية يقولون ان النفوس بعد مفارقة الابدان لا يمتنع
ان تتعلق بضرب من الاجسام السماوية فلم لا يجوز ان يقال انها قبل هذه
الابدان كانت متعلقة بضرب من الاجسام السماوية فلهذا السبب حصل
التغاير **المقام الثالث** هب ان الامر كما قلتم لكن لم قلتم انه ليس قبل
هذا البدن بدن اخر وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفوس مبنيا على
بطلان التناسخ وانتم بنيتم بطلان التناسخ على حدوث النفوس فيلزم الدور
ثم نقول يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة فانه لا امتياز بينها
في شي من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة مع انها متعددة لا يقال
امتياز كل واحد منها عن غيره انما كان بشعوره بذاته المخصوصة مشروط
بامتياز ذاته عن غيره فلو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور لزم الدور
وهو محال ثم نقول هب انه ثبت القول بحدوث النفوس فما الدليل
على فساد التناسخ قالوا لانه عند حدوث البدن المخصوص يحدث نفس
فلو جاز التناسخ لزم اجتماع النفسين في بدن واحد وهو باطل قلنا لم لا يجوز
ان يقال النفوس مختلفة بالماهية فكان البدن الصالح لهذه النفوس لا يكون
صالحا لنفس اخرى **الثاني** هب ان النفوس واحدة في النوع لكن لم لا
يجوز ان يقال النفس الناسخة نفس حصل فيها هيات كسبية من العلوم
والاخلاق فهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة والنفس

الحادثة يكون حاله عن هذه الصفات فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس
الحادثة السوال الثالث قولكم انه عند حدوث البدن يجب فيضان
النفس حادثة فنقول هذا انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا بالذات
اما اذا كان فاعلا بالاختيار فمن اين يلزم السوال الرابع لم لا يجوز ان يقال
النفس الناسخة اذلية لانها موجودة قبل حدوث البدن فهي متعلقة بذلك
البدن تلك اشكال مزاجه وبعد ذلك التعلق مانع من حدوث نفس اخرى
السوال الخامس هذا ايضا وارد عليكم لان البدن عند حدوثه كان
قابلا لنفس زيد ولنفس عمرو لان النفوس متساوية فلم فاض على هذا البدن
المعين نفس زيد دون نفس عمرو السوال السادس لم قلتم انه يمتنع
تعلق النفسين بالبدن الواحد وهاهنا اخر الكلام في الطبعات

والحمد لله حق حمده والصلوة على سيدنا محمد واله

وبالله التوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الالهيات وفيه فصول

الفصل الاول

قال الشيخ
الموجود قد يوصف بانه واحد او
كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة
وقد يوصف بانه مساو لشيء وقد يوصف بانه متحرك او ساكن او غير
ذلك لكنه لا يمكن ان يوصف بانه مساو الا اذا صار كما ولا يمكن ان يوصف
بانه متحرك او ساكن الا اذا صار جسما طبيعيا فاذا ما لم يصر رياضيا لم يوصف
بما يجري مجرى اوسط هذه الصفات وما لم يصر طبيعيا لم يوصف بما يجري
مجرى آخرها لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا
او طبيعيا بل لانه موجود عام هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر
معها فاذن الوحدة والكثرة من الاعراض الذاتية للموجود الذي يعرض له بما هو
موجود ولولا ذلك لكان الموجود الواحد
لن يكون الا رياضيا فاذن للموجود بما هو
موجود اعراض ذاتية التفسير قال مولانا
رضي الله عنه قد ذكرنا في اول الطبيعيات ان العلوم النظرية ثلثة الا
لهيات والرياضيات والطبيعيات سمول العوارض العارضة
للموجود تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود وتارة من حيث انه
موجود مخصوص اما الاعراض العارضة للموجود من حيث انه موجود
فقد ذكر الشيخ منها في هذا الموضع ثلثة كونها واحدة او كثيرة وكونها كلية او
جزئية وكونها بالفعل او بالقوة قال مولانا رضي الله عنه واعلى درجته
اني قد اوصلتها الى عشرين وجها وانا اعدها في هذا المقام فالاول
ان يقال الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في
المتحيز وهذا التقسيم امر لاحق للموجود من حيث انه موجود فان الموجود
ان كان واجبا فهو في اول العقل يحتمل كل واحد من هذه الاقسام الثلثة
وان كان ممكنا فكذلك وهذا يدل على ان الموجود لكونه موجودا مستعد
لان ينقسم الى هذه الاقسام الثلثة والثاني ان يقال الموجود
اما ان يكون علة فقط او معلولا فقط او علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين
مختلفين او لا علة ولا معلولا البتة وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال
الموجود اما ان يكون موثرا لا متاثرا وهو واجب الوجود او متاثرا لا يوثر وهو
الهيولى او متاثرا موثرا وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها وافقه
بايجاد واجب الوجود ثم انها توثر في تدبير الاجسام او لا متاثرا ولا موثرا وقد
يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون فاعلا فقط او منفعلا
فقط او فاعلا ومنفعلا معا او لا فاعلا ولا منفعلا البتة وبعبارة اخرى
اما ان يعطي ولا يقبل او يقبل ولا يعطي او يعطي ويقبل او لا يعطي ولا يقبل
ومثل هذا التقسيم يذكر في اعضاء الانسان وغيره والثالث
ان يقال الموجود اما ان يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته وذلك هو

واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية واما ان يكون بالقوة من كل الجهات وذلك محال لان الكائن بالقوة في كونه بالقوة وهلم جرا وذلك محال واما ان يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من ساير الوجوه **والرابع** ان يقال الموجود اما ان يكون كاملا او مكتفيا او ناقصا والكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن العائق لاقتضت حصول تلك الكمالات والناقص اذ لا يحصل فيه تلك الكمالات ولا يحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات وقد يقال الموجود اما ان يكون تاما او فوق التمام او ناقصا او مكتفيا وقد يقال الموجود اما ان يكون شريفا او خسيسا **والخامس** الموجود اما ان يكون واحدا او كثيرا ويدخل في الواحد الهو هو والمشابهة والموازاة والمماثلة والمطابقة وفي الكثير مقابلاتها **السادس** الموجود اما ان يكون كليا او جزئيا **السابع** الموجود اما ان لا يكون له اول وآخر او لا يكون له اول ويكون له آخر والعلماء قالوا هذا محال لانه ثبت قدمه استحال عدمه او لا يكون له آخر ويكون له اول **الثامن** الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا وتمام هذا التقسيم ان يقال الموجود اما ان يكون متركبا عن شي ويكون غيره متركبا عنه واما ان لا يكون هو متركبا عن شي ويكون غيره متركبا عنه واما ان يكون هو متركبا عن شي ولا يتركب عنه غيره وقد يقال المركب اما ان يكون تركيبه واقعا في المرتبة الاولى او في الثانية او في الثالثة وهلم جرا **التاسع** الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا وبطريق آخر اما ان يكون غنيا او محتاجا وبطريق آخر هو

ان الموجود اما ان يكون حقا او باطلا **العاشر** الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ويدخل فيه تفسير الازل والابد والاولية والآخرية وما فيهما من الاشكالات **الحادي عشر** الموجود اما ان يكون تابع الذات او مقتضى الذات وقد يقال الموجود اما ان يكون باقيا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات او يكون متغيرا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات او يكون باقيا في بعض هذه الاقسام ومتغيرا في بعضها **الثاني عشر** الموجود اما ان يكون مساويا او غيرمساو ويذكرها هنا ان التساوي قد يقال على طريق السلب وقد يقال على طريق العدول وايضا تغير المساوي اما ان يكون في ذاته او في تاثيراته **الثالث عشر** الموجود اما ان يكون موصوفا او صفة او لا موصوفا ولا صفة **الرابع عشر** الموجود اما ان يكون مكانا او زمانا واما ان لا يكون كذلك لكنه يكون مكانيا او زمانيا واما ان لا يكون مكانا وزمانا ولا مكانيا وزمانيا وهذا تقسيم شريف يحتوي على علم كبير **الخامس عشر** الموجود اما ان يكون صعب الادراك او سهل الادراك والذي يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره كما لا يقوى على ادراك الشمس اعين الخفافيش ومن هذا الباب عجز العقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه واما ان يكون كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات الضعيفة التي تكون من باب النسب والاضافات والذي يكون سهل الادراك فما يكون متوسطا في القوة والضعف كالكمات والكيفيات **السادس عشر** الموجود اما ان يكون موجودا موجود النظير ومثاله ظاهر او عديم النظير وهذا القسم

واجب الاعتراف به والا لزم الدور فعلى هذا الاستدلال اثبات موجود لا يشبهه
شيء فهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغائب بالشاهد والقول بالحس
والفتح العقلين **السابع عشر** الموجود اما ان يكون حقيقته مستقلة
بالمعلومية او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون غنيا عن محل يحل فيه
وهو الذوات او محتاجا اليه وهو الصفات واما الذي لا يكون حقيقته مستقلة
بالمعلومية فذاك هو النسب والاضافات **الثامن عشر** الموجود اما
ان يكون موجودا في الاعيان او في الاذهان او في الالفاظ او في الكتابة ثم
نقال الموجود في الاذهان فهو ايضا موجود في الاعيان لان الموجود
الذهني صورة جزئية ادراكية موجودة في نفس شخصية معينة فيكون الموجود في
الذهن موجودا في العين فما الوجه الذي به يمتاز الموجود الذهني عن الموجود
العيني واما الموجود في اللفظ وفي الكتابة فذاك مجاز من القول ومعناه الالفاظ
الدالة والكتابات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح **التاسع عشر**
الموجود اما ان يكون موجودا بوجود هو غيره او موجودا بوجود هو نفسه والاول
حاصل كقولنا السواد موجود والمثلث موجود والثاني حاصل والا لزم
التسلسل والموجود الذي يكون موجودا بوجود هو نفسه هو الوجود **العشرون**
الموجود اما ان يكون جوهرا او عرضا وقد ذكرنا هذا التقسيم
في باب قاطيغورياس وقد ذكرنا ان ايراد هذا الباب في المنطق احسن
وانما الموضع اللائق به العلم الالهي فهذا مجموع الاحوال العارضة للموجود
من حيث هو موجود **القسم الثاني** من الاحوال العارضة للموجود

من حيث انه موجود مخصوص وهو كقولنا الموجود مساو ومماس فان
هذا العارض انما يعرض له اذا كان جسما طبيعيا واما بيان انحصار العلوم النظرية
في هذه الثلثة فقد سبق تقريره في اول الطبيعيات **قال الشيخ**
الفلسفة الاولى موضوعها الموجود بما هو
موجود ومطلوبها الاعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مثل
الوحدة والكثرة **والعلية وغير ذلك** **التفسير**
قال مولانا ههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** في بيان ان موضوع
العلم الالهي هو الموجود من حيث انه موجود وفيه مذهبان اخران احدهما
ان موضوعه هو الاله سبحانه وتعالى والمراد معرفة صفاته وافعاله والثاني
ان موضوعه هو العلل الاربعة فنقول اما القول الاول فباطل ويدل
عليه وجهان الاول ان وجود الاله تعالى مطلوب بالدليل ولا يمكن
اثباته الا في هذا العلم فاذا كان ذلك من مطالب هذا العلم امتنع ان يكون موضوعا
لهذا العلم والثاني ان هذا العلم يبحث عن الكلي والجزئي والقوة والفعل
والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه الاحوال لا تعرض لذات الاله
تعالى من حيث انه هو بل من حيث انه موجود والقول الثاني ايضا
باطل لعين هذين الوجهين فالاول ان اثبات السبب من حيث انه
سبب يحتاج الى البرهان ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم وما كان
مطلوبا من مطالب العلم لا يكون موضوعا له والثاني ان هذا العلم
يبحث عن امور ليست هي من الاعراض الحاصلة بالاسباب بما هي اسباب

للموجود ان كان ... ذلك الموجود ... العارض ...

مثل الكلي والجزئي والوجوب والامكان والواحد والكثير واذا عرفت
فساد هذين القولين فنقول موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود
ويدل عليه امران الاول ان هذه الاحوال التي عددناها مطالب
في هذا العلم فيجب ان يكون موضوع هذا العلم هو الامر الذي يعرض له هذه
الاحوال من حيث هو هو فاذا كان ذلك الامر ليس الا الموجود علمنا
ان موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه هو الثاني ان هذا العلم
لما لم يكن فوقه علم اخر تبين موضوعه فيه وجب ان يكون موضوعه بيّنا بذاته
واين الامر هو الموجود من حيث انه موجود فوجب ان يكون موضوع هذا
العلم هو الموجود من حيث انه موجود **المسألة الثانية** اعلم
ان التقسيمات التي ذكرناها للموجود منها ما هو له كالانواع وهي كالجوهر
والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في انقسامه اليها الى ان ينقسم
قبلها الى اشياء اخرى فاما الانقسام الى الواحد والكثير والكلي والجزئي
والعلة والمعلول فهذا من باب العوارض والاحوال اللاحقة ولا امر فيه طائل

قال الشيخ الموجود قد يكون موجودا
على انه جاعل شيئا من الاشيا بالفعل اما
من الامور يوجد في ذلك الشي مثل البياض في الثوب ومثل
طبعة النار في النار وهذا بان يكون ذاته حاصلة لذات اخرى وملاقية
له بالاسر ومفترقة فيه كالوتد في الحايط اذ له افراد ذات منفرد متميز
عنه ومنه ما لا يكون هكذا

التفسير

قال مولانا رضي الله عنه الموجود اما ان يكون حالا في غيره كحصول البياض
في الجسم او لا يكون ويجب علينا تفسير الحلول فنقول ان كون الشي في الشي
قد يكون بحيث يكون حقيقة كل واحد منهما شائعة في الاخرى او بحيث يكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا مثل البياض في الثوب
ومثل طبعة النار في النار فان ذات البياض شائعة في ذات الجسم
بحيث يكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض وبالعكس وقد لا يكون كذلك
بل يكون ذات كل واحد منهما مباينة عن ذات الاخر في الاشارة ككون الوتد
في الحايط وكون الماء في الكوز اذا عرفت هذين القسمين فنقول معنى
الحلول لا يحصل الا في القسم الاول وذلك لان الشيئين الذين حالهما وصفهما
ما ذكرناه فاما ان يكون احدهما مستغنيا في الوجود ويكون الاخر محتاجا اليه واما ان لا
يكون كذلك بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فان كان الاول فالتابع هو
الصفة والعرض والحال والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل وان كان
الثاني فهو كالحال في ذاتين يكون كل واحد منهما قائما بنفسه ثم انهما تداخلا
وتلاقيا بالكلية وهذا وان كان امرا ممتنع الوجود لكنه حاصل بحسب
القسمة العقلية فلا بد من تخصيص مفهومه فان قيل انكم ذكرتم في تفسير الحلول
كون كل واحد منهما بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا
او تقديرا فما الفائدة في قولكم تحقيقا او تقديرا قلنا الاشارة الى احدهما
انما يكون عين الاشارة الى الاخر اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه في نفسه
بحسب الحس وذلك مثل الجسم الذي حل فيه اللون فان الجسم

مشار اليه بحسب الحس واللون ايضا كذلك فلا جرم كانت الاشارة الحسيه الى
الجسم عين الاشاره الحسيه الى اللون اما الذي لا يكون كذلك اعني ان لا
يكون المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس فان الذي ذكرناه لا يجري فيه
الا بحسب التقدير وتقريره ان الذي لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب
الحس اما ان يكون لاجل ان احدهما ليس كذلك او لاجل انه ليس ولا واحد
منهما كذلك اما القسم الاول فهو على قسمين لانه اما ان يكون المحل مشارا
اليه والحال لا يكون كذلك واما ان يكون الحال مشارا اليه والمحل لا يكون
كذلك اما القسم الاول فهو حاصل في الوجود فان الجسم موجود مشار اليه
بحسب الحس والصوت القايم به لا يمكن ان يشار اليه بحسب الحس فهاهنا
الاشاره الى الجسم عين الاشاره الى الصوت تقديرا لا تحقيقا بمعنى انه لو كان
الصوت مشارا اليه بحسب الحس لكانت الاشارة الى الجسم عين الاشارة
الى الصوت القايم واما الثاني وهو ان يكون الحال مشارا اليه
والمحل غير مشار اليه قال مولانا العلامه مصنف الكتاب فهذا عندي
ممتنع الا ان الفلاسفه يثبتونه وذلك لان عندهم الجسمية والمقدار مشار
اليه بحسب الذات ثم انه حال في الهيولى مع ان الهيولى ليس لها في ذاتها
وضع ولا اليها اشارة وبرهان بطلانه انما يظهر عند ابطال القول بالهيولى
واما القسم الثالث وهو الشيان اللذان لا يكون كل واحد منهما ذا وضع ولا
اشارة مع انه يكون احدهما حالا في الاخر فهذا كما تقوله في النفس الناطقه فانها
اذا اتصفت بالمعارف والعلوم فذات النفس مجرده وتلك المعارف ايضا

كذلك ثم ان تلك المعارف حاله في النفس ومعنى الحلول هناك هو ان
تلك العلوم اختصت بجوهر النفس اختصاصا لو امكنت الاشاره اليهما لكانت
الاشاره الى احدهما عين الاشاره الى الاخر وكذا اذا قلنا ان ذات الله
تعالى موصوفة بالصفات فالمراد ذلك فان قالوا لما كان معنى الحلول
ويسمونه حاصلا في هذه الصورة مع انه لم يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة
كان الحلول لا محاله في هذه الصوره مع انه لم يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة
كان الحلول لا محاله امرا مغايرا للوحدة في الاشارة فنقول لا نسلم ان
مسمى الحلول امر مغاير لوحدة الاشاره الا انه لا يمكننا ان نعبر عن ذلك
المعنى الا بهذا الطريق فيظهر بهذا التفصيل مرادنا من قولنا الاشاره الى
احدهما عين الاشاره الى الاخر تحقيقا او تقديرا واعلم ان من الناس من فسر
الحلول بتفسير اخر فقال ثبت ان المتحيز حاصل في الحيز المعين ولا شك
ان العرض الحال في ذلك الجسم يكون ايضا حاصلا في ذلك الحيز فانا ندرك بالفرقه
بالبديهية بين الشاخص القايم بهذا الجسم والشاخص القايم بذلك الجسم ونعلم ان
هذا الشاخص حصل في هذا الحيز الذي حصل هذا الجسم فيه وان ذلك
الشاخص حصل في ذلك الحيز الذي حصل فيه ذلك الجسم والجسم والعرض
يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان الجسم
اصل في ذلك الاختصاص والعرض تابع فلهذا المعنى يقول كون العرض
حالا في المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول
محله فيه ولما صار الحلول مفسرا بهذا ثبت ان كل ما كان مجردا عن الوضع

والحيز فانه يمتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه
المقدمة طردا وعكسا اما الطرد فهو انهم قالوا لا شك ان نفس الانسان
موصوفة بالعلوم والاخلاق وقد ثبت ان كل ما كان محلا للعرض كان
جسما ومختصا بالحيز فالنفس جسم وايضا ثبت انه سبحانه موصوف بصفات
الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز ينتج انه سبحانه و
تعالى كذلك واما العكس فهو ان نفاة الصفات قالوا ثبت ان ذاته سبحانه
منزه عن الوضع والحيز وكل ما كان كذلك امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات
فثبت انتظام تقرير هذا الكلام واعلم ان تفسير الحلول بما ذكروه باطل ويدل عليه
وجوه **الاول** ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم
فلو كان الحلول مفسرا بما ذكروه لكان معناه ان حصول ذلك الجسم في
ذلك الحيز حصل في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا محال لانه يوجب
التسلسل والثاني ان بديهة العقل حاكمة بان الثلثة فرد والاربعة
زوج وبديهة العقل حاكمة بان كون الثلثة ثلثة وكون الاربعة اربعة ليس له وضع
وحيز حتى يقال كونهما موصوفة بالفردية والزوجية بذلك والثالث ان ذات
الاله سبحانه وتعالى موصوف بالصفات الاضافية بالاتفاق وهذا
القدر يكفي في ابطال قولهم والرابع ان الاجسام قد تكون موصوفة بالاضافات
مثل وصف الانسان بالابوة والبنوة ولا يمكن ان يقال معنى كون الجسم موصوفا
بهذه الاوصاف هو ان الاضافة حاصلة في هذا الحيز تبعا لحصول محلها فيه فثبت
ان هذا التفسير الذي ذكروه باطل **قال الشيخ**

وللذات يكون هكذا منه ما طرأ على الذات الاخرى بعد تقومها

بالفعل بذاتها وبما تقومها ولا تقومها وهذا يسمى عرضا ومنه ما تقارنه لذات اخرى
مقارنة مقوم بالفعل ويقال له صورة ويقال للمقارن كليهما محل والاول
منهما موضوع والثاني هيولى ومادة وكل ما ليس في

موضوع سواء كان في هيولى او مادة او لم يكن في هيولى ومادة فيقال له جوهر

التفسير قال مولانا رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام
تعريف الجوهر والعرض **فنقول** لما ذكرنا في الفصل الاول ان الشيء الذي يكون في غيره
قد يكون شايعا فيه كالبياض في الجسم وقد لا يكون كذلك كالوتد في الحايط والذي
يكون من القسم الاول يكون على قسمين وذلك لانه اما ان يكون الحال مقوما للمحل
او لا يكون فان كان الحال مقوما للمحل سمي الحال صورة والمحل هيولى ومادة
وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمي الحال عرضا
والمحل موضوعا وفي هاهنا ابحاث **البحث الاول** انه بقي
في التقسيم قسم ثالث وهو ان يكون الحال غير مقوم للمحل وغير متقوم به مثل
ما اذا فرضنا ان موجودا مستقلا بنفسه حل في موجود آخر مستقل بنفسه
فهذا وان كان لا مثال له من الموجود الا ان هذا بحسب القسمة العقلية
مفهوم ثالث **البحث الثاني** ان قولنا الحال اما ان يكون مقوما
للمحل او لا يكون بناء على تلخيص معنى المقوم **واعلم** ان الشيء اذا احتاج

في وجوده الى غيره سمي المحتاج مقوما والمحتاج اليه مقوما اذا عرفت هذا ظهر
ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان المحل قد يكون محتاجا في وجوده الى الحال
ومن الناس من قال ان هذا محال في العقل لان الحال محتاج في وجوده
الى وجود محله فلو احتاج المحل في وجوده الى الحال لزم الدور وهو
محال وقد ذكرنا هذا الكلام في باب قاطيغورياس واجبنا عنه بما يمكن ان
يقال فيه فلا فايدة في الاعادة واذا عرفت هذه المقدمة فنقول المحل
جنس تحته نوعان الموضوع والهيولي والحال جنس تحته نوعان العرض
والصورة وقد عرفت ان الشي اذا كان اعم من غيره كان عدم ذلك الاعم اخص
من عدم ذلك الاخص فلما كان الحيوان اعم من الانسان كان اللاحيوان اخص
من اللاانسان فان كلما صدق عليه انه لاحيوان صدق عليه انه لاانسان
وليس كلما صدق عليه انه لاانسان صدق عليه انه لاحيوان فلما كان
الموضوع اخص من المحل كان اللاموضوع اعم من اللامحل فعلى هذا قول
الجوهر الموجود لا في موضوع وهذا الحد اعم من قولنا الجوهر الموجود لا في
محل لان الصورة حالة في الهيولى وهي داخلة تحت قولنا موجود لا
في موضوع وغير داخلة تحت قولنا موجود لا في محل اذا عرفت هذا
ظهر عندك معنى قول الحكما الجوهر هو الموجود لا في موضوع باطل ويدل عليه
وجهان الاول ان هذا فاسد طردا وعكسا **اما الطرد** فلانه تعالى
موجود لا في موضوع مع انه ليس بجوهر اذ لو صدق عليه سبحانه انه جوهر
مع ان الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس

وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل وكل
مركب فانه ممكن فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا لذاته وانه محال **واما العكس**
فلان الجواهر الكلية جواهر مع انها صور موجودة في الاذهان فتلك الاذهان
موضوعات لها وهي حالة في تلك الاذهان حلول العرض في المحل
السوال الثاني ان كون الشي موجودا وصف خارج عن الماهية
بدليل انه يمكن تعقل الماهية مع الشك في وجودها ولو كان كونه موجودا
نفس تلك الماهية او جزءا منها لامتنع ذلك فاما كونه لا في موضوع فهو قيد سلبي
فيكون لا محالة خارجا عن الماهية اذا عرفت هذا فنقول فالمفهوم من كونه
موجودا لا في موضوع امر خارج عن الماهية ثم المشهور عند الحكما ان الجوهر
مقول على ما تحته قول الجنس والمقول على غيره قول الجنس يكون داخلا في
الماهية فيلزم ان يكون الخارج عن الماهية داخلا في الماهية وذلك محال وايضا
الموجود لما كان خارجا عن الماهية لم يكن جنسا ولا في موضوع لما كان مفهوما
عدميا لم يكن فصلا فقولنا موجود لا في موضوع ليس مركبا من الجنس والفصل
فوجب ان لا يكون حدا للجوهر **الجواب** عن السوالين مبني على
حرف واحد وهو انه ليس المراد من قولنا الموجود لا في موضوع هو انه يكون
موجودا بالفعل بشرط ان يكون لا في موضوع بل المراد انه ماهية متى وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع اذا عرفت هذا فنقول اما الباري
تعالى فانه لا يلزم ان يكون جوهرا لان وجوده عين حقيقته وقد شرطنا
في كونه جوهرا ان يكون وجوده مغايرا لحقيقته واما الجواهر الكلية فقد اجابوا

عند ما اشترطنا في الجوهر ان يكون ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذه الصور الذهنية الكليه وان كانت في الحال موجودة
في موضوع الا انه يصدق عليها انها لو وجدت في الاعيان لكانت لا في
موضوع ولقائل ان يقول ان تلك الصور يمتنع وجودها باعيانها
في الاعيان فاذن عرضها حاصلة في الحال وما لاجله يصير جواهر يمتنع عليها
فوجب الحكم بانها اعراض وايضا فيستحيل ان يصدق عليها ان يكون حصولها
في الاعيان الا انا نقول انه يصدق عليها انها لو حصلت في الاعيان لكانت لا
في موضوع ويصدق عليها انها في الحال في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا
عرضا معا وذلك محال **واما السوال الثاني** فقد اجبنا
عنها ايضا بناء على ذلك الاصل وهو انا بينا انه ما كان جوهرا لانه موجود
لا في موضوع ولم يلزم من خروج الموجودية واللافي الموضوعية عن مقوم
الماهيات ان يكون الاعتبار المذكور مقوما للماهيات فهذا ما يليق في هذا
الموضع **واما السوال الثالث** وهو قوله ان هذا الشيخ حدّ الله
بقول الجوهر هو الجنس الاعلى والجنس الاعلى لا يكون فوقه جنس آخر والا
لما كان جنسا اعلى واذا لم يكن له جنس لم يكن له فصل فيمتنع ان يكون له حدّ وانما
الممكن في تعريفه ذكر الرسوم **قال الشيخ** الجواهر اربعة
جوهر مع انه ليس في موضوع ليس في مادة وجوهر
هو في مادة والقسم الاول ثلثة اقسام فانه اما ان يكون هذا الجوهر مادة او ذا مادة
او لا مادة ولا ذا مادة والذي هو ذو مادة وليس فيها هو ان يكون منها وكل شيء

من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة على المادة وهي الصورة فهذا الجوهر
هو المركب فالجواهر اربعة ماهيته بلا مادة ومادة بلا صورة وصورة في مادة ومركب
من مادة وصورة **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه المقصود من
هذا الفصل تقسيم الجواهر الى انواعه الاربعة وتقريره ان يقال قد بينا
ماهية المادة وحقيقتها وبينا ان الصورة الموجودة في المادة يكون جوهرا **ثم**
نقول الجوهر اما ان يكون في مادة او يكون نفس المادة او يكون مركبا من المادة
او ما يكون بخلاف هذه الاقسام الثلثه اعني ان لا يكون في مادة ولا مادة ولا مركبا
عن المادة والصورة **اما** الجوهر الذي يكون في المادة فهو الصورة **واما**
المادة فقد عرفتها والمتركب عن المادة والصورة فهو الجسم واما الذي لا يكون على
احد تلك الاقسام الثلثه فهو الجوهر المجرد ومن الناس من يقول هذا الجوهر
المجرد ان افتقر في افعاله الى آلة جسمانيه فهو النفس وان لم يفتقر في افعاله الى
الآلة الجسمانيه فهو العقل فهذا ملخص الكلام في هذا التقسيم واعلم ان هذا
التقسيم لا يتم الا باثبات امور **احدها** اثبات ان الحال قد يكون
مقوما للمحل فانه لو بطل ذلك لم يمكن اثبات الجواهر الصوريه **وثانيها**
اثبات ان الجسم مركب من المادة والصورة والكلام في هذا الموضع سيأتي
عن قريب **وثالثها** اثبات ان كل مركب عن المادة والصورة فهو جسم ثم
ما اقاموا على هذه القضية حجة لان قولنا كل جسم فهو مركب من المادة والصورة
لا يقتضي ان يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم لما عرفت ان الموجبة
الكليه لا تنعكس كليه بل لنا ان نبين ذلك على مقتضى اصول الحكماء وذلك

ان الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الجنس على انواعه واحد انواع الجوهر
هو الجوهر المجرد فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت الجنس وكل ما كان كذلك فانه
مركب من الجنس والفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجريد كانا مادة وصورة
فهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من المادة والصورة فيثبت انه
ليس كل ما كان مركبا من المادة والصورة فهو جسم

الفصل الثاني

في احكام الهيولى والصورة

واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مسائل

المسئلة الاولى

في بيان ان الجسم مركب من الهيولى والصورة

قال الشيخ الاتصال الجسمي موجود في مادة وذلك لانه يقبل الانفصال وقبول الانفصال فهو اما ان يكون لانه اتصال لكن الاتصال لا يقبل الانفصال
الذي هو ضده لانه يستحيل ان يكون في ضد قبول ضد لان ما يقبل شيئا
يقبله وهو موجود فمن المحال ان يكون شيء غير موجود يقبل شيئا موجودا
والضد يعدم عند وجود الضد والمقابل عند وجود المقابل فهو قبول
الانفصال هو شيء قابل للانفصال والاتصال غير الانفصال والاتصال
فاذن الاتصال الجسماني في مادة

التفسير

قال مولانا رضي الله عنه اعلم انه يجب ان يلخص محل النزاع
فنقول لا شك ان في الوجود موجودا شاغلا للحيز ممتدا في الجهة فهذا
الشيء اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون حالا في محل اما الاول فهو قولنا
وهو المراد من قولنا ان الجسم مركب من المادة والصورة واما الثاني فهو مذهب
السح ومذهب اكثر من قبله من الفلاسفة فانهم زعموا ان هذا الشيء الممتد
في الجهة الحاصل في الحيز هو الجسمية ومحل هذه الجسمية هو الهيولى ومجموعهما
هو الجسم فهذا الملخص محل النزاع واعلم ان حجة الشيخ في هذه المسئلة
مبنية على نفي الجوهر الفرد وعلى ان الجسم المتصل شيء واحد في نفسه
كما انه عند الحس واحد اذا عرفت هذا فلنذكر هذه الحجة التي ذكرها ونقرر
الكلام ان نقول ثبت ان الكلام الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وذلك
هو المراد من كونه متصلا ولا شك ايضا في انه قابل للانفصال فنقول قابل
هذه الانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والاول باطل لان القابل
يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فامتنع ان يكون
قابل الانفصال الاتصال فلابد من الاعتراف بوجود شيء سوى الاتصال
يكون قابلا لهذا الانفصال الطاري وكذلك الاتصال الزايد وحينئذ يظهر
ان الجسم مركب من الاتصال ومن شيء اخر يقبل ذلك الاتصال وذلك هو المطلوب
ولقايل ان يقول هذا بناء على ان الجسم بسيط متصل في نفسه وهو بناء
على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه قد تقدم ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول
لم لا يجوز ان يقال الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة وعند الانفصال
زالت الوحدة وبدلت بالاثنينية فالزائل هو الوحدة والطاري هو
التعدد وهما عرضان قائمان على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا

في ذاته عن قابله ومقبوله الذي يؤكد هذا السؤال ان الجسم عند ورود
الانفصال عليه ابطل اتصاله لان كل واحد من الجزئين بقي متصلا كما كان
انما الزائل هو الوحدة فقط وذلك ما قلناه واعلم انه قد عظم تعصب الناس
لتقرير هذه الحجة وحاصل ما يمكن ان يدفع به هذا السؤال ثلاثة اوجه
الطريق الاول ان يقال تقرير هذه الحجة هو ان الجسمية يصح عليها
ان تعدم بعد الوجود وان توجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد لها
من مادة اما بيان المقدمة الاولى فالدليل عليه ان الجسم البسيط
كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه ثم بعد القسمة حصل جسمان فهاتان
الجسميتان الحادثتان بعد القسمة اما ان يقال انهما كانتا حاصلتين قبل القسمة
او ما كانتا حاصلتين والاول باطل لان هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل
القسمة لكان كل ذلك الجسم مركبا عنهما فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود
التقسيم عليه واحدا كما فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم الثاني
وهو ان يقال هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم ما كانتا حاصلتين
قبل ورود التقسيم بل هما حدثتا الآن فهذا يقتضي ان يقال ان تلك
الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل التقسيم قد بطلت والجسميتان
الحادثتان بعد التقسيم قد حدثتا وحينئذ ثبت ان الجسمية يصح عليها
الحدوث والزوال واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل ما صح
عليه الزوال والحدوث فله مادة فالدليل عليه ان كل محدث
فانه مسبوق بالامكان وذلك الامكان لا بد له من محل موجود وذلك

المحل هو الهيولى وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة فهذا وجه
استخرجته لتصحيح دليل الشيخ ولقائل ان يقول المقدمة الاولى
باطلة وذلك لان هذا يقتضي ان يكون ايراد الفصل والقسمة على الجسم
اعداما للجسمية الاولى وايجادا لجسميتين حادثتين وذلك يوجب ان
من غمس اصبعه في البحر الاول احدث بحرا جديدا وذلك لا يقوله
عاقل فان قالوا انه وان زالت الجسمية الاولى وحدث جسمان
جديدان لكن الهيولى باقية في الحالين فلا جرم لم يلزم ان يكون التفريق اعداما
قلنا هذا باطل من وجهين **الاول** ان الجسم حين كان واحدا
فقد كانت هيولاه واحدة فاذا انقسم ذلك الجسم فقد انقسمت هيولاه ايضا
فاذا كان التقسيم اعداما لزم ان يكون اعداما للصورة والهيولى معا فيكون
التقسيم اعداما مطلقا وسقط هذا العذر **الثاني** ان الجسم
المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة والصورة المعينة فاذا بطلت
تلك الصورة المعينة فقد بطل احد الجزئين من ماهية ذلك الجسم وبطلان
احد اجزاء الماهية يقتضي بطلان ذلك المركب فهذا يقتضي ان يكون
تفريق البحر اعداما له وذلك لا يقوله عاقل فهذا هو الكلام على المقدمة الاولى
من الدليل المذكور واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل
ما صح الحدوث والزوال عليه فله مادة فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناه
في كثير من كتبنا فلا نعيده هاهنا **الطريق الثاني** في تقرير
دليل الشيخ ان يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة فكونه

متصلا بالفعل ومنفصلا بالقوة امران متغايران والشي الواحد لا يمكن
ان يكون مقدار الاثنين متغايرين بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا بدّ وان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما عنه له الفعل والثاني
عنه له القوة والاول هو الصورة والثاني هو الهيولى وهذا الوجه ايضا
قد تكلفته لنصرة دليل الشيخ وهو ايضا ضعيف جدا لانه مبنى
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد بينا ضعفه كلما تم في تقرير
هذه المقدمة ثم نقول هذا ايضا وارد عليكم من وجهين **الاول**
ان الهيولى اما ان يكون شيئا له وجود او لا يكون كذلك فان لم يكن لها في نفسها
وجود امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم لان المعدوم لا يكون جزءا من الموجود
وان كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل
ويصدق عليها انها قابلة للصور والاعراض وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه
فيلزم افتقار الهيولى الى هيولى اخرى لا الى نهاية وهو باطل **الثاني**
ان الهيولى من حيث هي هي موجود مجرد عن الوضع والحيز فيمتنع ان يكون
هو موصوفا بالشكل والحصول في الحيز بل الموصوف انما هو الجسمية من حيث
هي هي فيكون الجسمية من حيث انها جسمية بالفعل ومن حيث انها هي القابلة
للحصول في الحيز والشكل بالقوة فهذا الجسمية شيء واحد مع انها بالفعل
في وجود نفسها وبالقوة في ساير الصفات فلم لا يجوز ان يكون الجسم نفسه
كذلك **الطريق الثالث** في تقرير هذه الحجة ان
يقال قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد ثبت انه قابل للانقسامات

غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حدّ الا ويقبل بعده الانقسامات
وثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل وهذا
يقتضي ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حدّ الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسام
ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات فثبت ان
الجسم يمتنع انتهاؤه في قبول القسمة الى حد الا ويكون الاتصال باقيا وهذا يقتضي
ان يقال ان نفس ذات الجسم بدون الاتصال محال فثبت ان كونه جسما يستلزم
الاتصال وثبت ايضا ان كل جسم فانه قابل للانفصال ولا شك ان الاتصال
والانفصال امران متباينان متغايران والشي الواحد لا يكون مستلزما للشي
وقابلا لنقيضه فاذن لا بدّ وان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي
هي مستلزمة الاتصال والآخر الهيولى التي هي قابلة للانفصال فثبت انه لا بد وان
يكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال في الآخر واعلم ان هذا الطريق
ضعيف ايضا وبيانه من وجوه **الاول** لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث
انه جسم يقتضي كونه متصلا لولا القاسر فاذا ورد القاسر صار قابلا للانفصال
ولا بعد في الشي الواحد ان يوجب اثرين مختلفين بحسب شرطين مختلفين
الا ترى ان الطبيعة توجب السكون بشرط ان يحصل حاملها حاصلا
في المكان الغريب فكذا هاهنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية
للاتصال اما اذا وصل اليه القاسر واوجب قطعه وقسمه فانه يصير قابلا
لذلك الانقسام والانقطاع **الثاني** ان مدار كلامهم على ان الشي
الواحد لا يكون مستلزما للشي مع كونه قابلا لمعانده وهذا ايضا وارد عليهم لان

[illegible]

مذهبهم ان الهيولى مستلزمة للجسمية وعندهم ان الجسمية مستلزمه للاتصال
وستلزم المستلزم مستلزم فالهيولى مستلزمه للاتصال مع انها قابله للانفصال
فكان الشي الواحد مستلزما للشي وقابلا لما يناقضه على اصلهم **الثالث**
انهم يقولون الجسمية مستلزمه للاتصال والهيولى قابله للانفصال وهذا على قانون
قولهم محال لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث
يحاذيها جزء فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشي الذي يكون له اختصاص
بحيز وجهة والهيولى عندهم ليس لها حصول في حيز ولا اختصاص بجهة واذا
كان كذلك امتنع كونها قابله للانفصال فان التزموا ان الهيولى لها في حد
ذاتها المخصوصة حصول في حيز واختصاص بجهة فحينئذ نقول لهم لا معنى
للجسمية والاتصال الا هذا فاذا كان هذا هو الهيولى فحينئذ لا يبقى للهيولى
معنى يشير العقل اليها **الرابع** انكم قلتم الانفصال عدم الاتصال عما من
شانه ان يتصل فهذا اقتضى ان يكون الموصوف بالاتصال وبالانفصال
شيا واحدا فلما كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية وجب ان يكون
الموصوف بالانفصال هو الجسمية واذا سلمتم ان القابل للانفصال هو
الجسمية فحينئذ سقط اصل دليلكم لان مداره على ان القابل للانفصال
ليس هو الاتصال فهذا حاصل ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجه وقد ظهر انها باطله
على جميع الوجوه **قال** مولانا رضي الله عنه الذي يدل على ان
الجسم يمتنع ان يكون مركبا من الصورة والهيولى وجوه **الحجه الاولى**
ان الجسم لو كان مركبا في ماهيته من جزئين لكان كل واحد منهما حقيقه

وموجودا باعتباره مباينا عن الاخر اذا عرفت هذا فنقول **اما** ان يكون
كل واحد منهما من حيث انه هو حجما واما ان يكون احدهما حجما دون الثاني واما ان
لا يكون واحد منهما حجما والكل باطل فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى
والصورة اما انه يمتنع ان يكون كل واحد منهما في نفسه حجما وممتدا في الحيز
والجهة فلانهما لما كانا ممتدين لزم كون احد البعدين داخلا في الثاني
وذلك عندهم محال وايضا فيكون احدهما محلا للآخر فيكون ذلك الذي هو المحل
جوهرا قائما بنفسه فيكون الحجم جوهرا قائما بنفسه وهو المطلوب **واما**
القسم الثاني وهو ان يكون احدهما حجما دون الثاني فان **قلنا** ان ما هو حجم
في ذاته هو المحل وما ليس بحجم في ذاته هو الحال فهذا مسلم لانه يرجع حاصله
الى قيام عرض بجسم وان **قلنا** بان ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما هو حجم
في ذاته هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص
له بالحيز اصلا والذي هو حجم في ذاته فهو مختص بالحيز وحلول ما له حصول في
الحيز فيما لا حصول له في الحيز محال **واما** القسم الثالث وهو ان يكون كل واحد
من هذين الجزئين لا اختصاص له بالحيز اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث زايد كان
الحجم مجردا ما ليس بحجم هذا خلف وان حدث زايد وذلك الزايد حجم فحينئذ
اما ان يكون الحجم حالا في المجرد او بالعكس وقد ابطلنا الكل فثبت ان القول
بالهيولى يفضي الى هذه الاقسام الباطله فيكون القول به باطلا **الحجة
الثانيه** هيولى الجسم البسيط اما ان يكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان
فبطل القول بالهيولى اما امتناع كونها واحده فان الجسم اذا انقسم فاما ان يقال

بقيت تلك الهيولى واحدة او ما بقيت كذلك ولا ول باطل والا لكنا اذا قسمنا
الما وحصل احد الجزئين بالمشرق والآخر بالمغرب فانه يكون ذات هذا الما عين
ذات ذلك الما الآخر وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني وهو ان
يقال الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ثم تعددت عند انقسامه
فهذا ايضا محال لان هذا العدد الحاصل بعد القسمة ما كان موجودا
قبل القسمة لانا نتكلم على تقدير ان هيولى الجسم البسيط واحد وقد حدث هذا
العدد فلزم ان يقال تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وحدث الآن
عددان جديدان من الهيولى فلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما للجسم الاول
واحداثا لجسمين جديدين وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني وهو
ان يقال هيولى الجسم البسيط ما كان واحدا بل كان متعددا فنقول
هذا يقتضي ان يكون له بحسب كل اقسام يمكن وروده على الجسم يكون للجسم هيولى
على حدة لانا بينا ان الجسم الذي يمكن انقسامه الى قسمين لا بد وان يكون كل
واحد من قسميه هيولى على حدة اذ لو كانت هيولاه قبل القسمة واحدة
بالعدد لعادت المحالات المذكورة في القسم الاول فثبت ان القول بصحة
هذا القسم يقتضي ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم البسيط فهيولى ذلك الجزء
متميز بالفعل عن هيولى الجزء الآخر امتيازا بالشخص والعدد لكن الانقسامات
التي يمكن فرضها في الجسم البسيط غير متناهية فلزم ان يكون الجسم البسيط يكون
له هيولات غير متناهية بالعدد وذلك محال لان الصورة الحالة في كل واحدة
منها غير الصورة الحالة في الآخر لامتناع حلول المعنى الواحد في محلين وعلى

هذا التقدير فلكل واحد من تلك الاجزاء الممكنة هيولى بالفعل على
حدة وصورة بالفعل على حدة فيكون كل واحد منهما متميزا بالفعل عن الآخر
فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت
انه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة
اما ان يكون واحدا او متعددا ثم ثبت فساد القسمين فثبت
القول بهما فيلزم القطع بان الجسم لا يجوز ان يكون مركبا من الهيولى والصورة ∴
الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى هو ان الهيولى محل التي الذي
لا يقبل الاتصال والانفصال ولا اتصال عبارة عن دفع عما في جزئين بحيث لا
يتخللهما الى الآخر والانفصال عبارة عن دفع عما في جزئين بحيث يتخللهما الى شيء فهو
لا اتصال ولا انفصال لا يعقل الا للشيء الذي يكون مختصا بالحيز وحاصلا في
المكان والجهة وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو كان للجسم هيولى لكان
ذلك الهيولى عن الجسم وذلك محال لكان سائر الهيولى للجسم محالا ولنرجع
الى تفسير الفاظ الكتاب اما الالفاظ المذكورة في تقرير الحجة فمعلومة وان كان
فيها بعض المطولات واما قوله في اخر الفصل كذلك ما يسمع هذا الاتصال
ويكون معه من الهيولى والصورة المراد ان هذه المادة كما انها محل لهذه الصورة الجسمية
فكذلك محل لسائر الصور النوعية التي سيجيء شرحها بعد ذلك وكذلك محل السائر
القوى المعدنية والنباتية والحيوانية المسألة الثانية في بيان
ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية ∴ قال الشيخ
والمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة لانها

ان فارقتا ما لم يكن ذات وضع او لا يكون فان كانت
ذات وضع ومنقسم فهي بعد جسم وان كانت ذات وضع ولا منقسم حصل
لذي الوضع الغير المنقسم انفراد قوام وقد بينا انفراد قوام وقد بينا استحالة هذا
في الطبيعيات وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نارية فاذا لبست الصورة
النارية لم يجب ان يحصل في وضع بعينه وكيف لا يمكن
ان يحصل الا في وضع بعينه **التفسير** قال مولانا
رضي الله عنه اعلم انا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة كان الشروع
في بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا الا انا لا نحتاج الى تفسير ما في هذا الكلام فنقول
لو امكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها بحسب
الحس او لا يكون وكذلك القسمان باطلان فبطل القول بكون الهيولى عارية
عن الجسمية انما قلنا انه يمتنع كونها مشارا اليها لان ذلك المشار اليه بحسب
الحس اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان الاول فهو جسم لا انه هيولى
عارية عن الجسمية وان كان الثاني فهو موجود مشار اليه غير منقسم قابل
بالنفس وذلك هو الجوهر الفرد وقد ابطلناه وانما قلنا انه يمتنع كونها مجردة عن
الاشارة وذلك لانه عند حدوث الجسمية في تلك الهيولى اما ان يحصل
ذلك الجسم في كل الاحياز وهو محال بالبديهة او لا يحصل في شيء من الاحياز
فيكون الجسم حال كونه جسما غير حاصل في شيء من الاحياز وهو ايضا بالبديهة
باطل او يحصل في حيز معين وذلك ايضا محال لان نسبة الجسمية الى جميع
الاحياز على السوية فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين كان ذلك ترجيحا لاحد

طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يقال الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد القصد والارادة وحينئذ يرجع
الكلام في هذه المسئلة الى انه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار ام لا ثم
نقول **لم** هذه الهيولى وان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية فلعلها
كانت موصوفة باحوال اخرى وكانت تلك الحالة توجب حصول الهيولى
في الحيز المعين وليس في هذا الكلام شيء ازيد من ان يقال الموجب لذلك الاختصاص
كان حاصلا قبل حدوث الصورة الجسمية الا ان تاثيرها في ذلك المعلول كان
موقوفا على شرط وهو حدوث الجسمية ومن المعلوم انه لا يبعد ان يقال تاثير العلة
في معلولها يكون موقوفا على شرط الا ترى ان الطبيعة توجب الحركة بشرط
ان يكون الجسم حاصلا في المكان الغريب وتوجب السكون بشرط ان يكون
الجسم حاصلا في المكان الطبيعي فكذا هاهنا **قال الشيخ**
واما اذا كانت مادة استحالت هواء بعينه
لها ذلك الوضع لانها اذا كانت ما كانت
هناك واما لبست الصورة الهوائية او النارية
وهي ذات وضع **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه هاهنا سؤال يذكر على ذلك الدليل وهو ان يقال هب ان الكلية كل عنصر
مكانا طبيعيا الا ان الجزء المعين من كل عنصر ليس له مكان طبيعي بل نسبته الى
جميع اجزاء حيز الكل بالسوية ثم مع هذا فقد حصل في موضع معين فاذا عقل
هذا فلم لا يعقل ان يقال ان الهيولى المجسمة يكون نسبتها الى جميع الاحياز على

السوية ثم مع ذلك تختص بحيز معين واجاب عنه بان كل صورة مسبوقة
بصورة اخرى والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة
بحيز معين فلا يبعد ان يكون تلك الاحوال السابقة اسبابا لتعين الحيز بعد
حدوث هذه الصورة الحادثة بخلاف ما اذا احدث الصورة الجسمية
ابتداء فانه لم يوجد قبل حدوثها حالة تقتضي تعين هذا الوضع فظهر الفرق
ولقائل ان يقول مسلم انه لم يوجد قبل حدوث الصورة الجسمية وضع
وموضع يقتضي تعين الوضع والموضع بعد حدوثها لكن لا يلزم من عدم
نوع واحد من الاسباب عدم المسبب فلم لا يجوز ان يقال كانت المادة موصوفة
باعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع وكانت تلك الاعراض توجب الحصول
في الحيز المعين بشرط حدوث الجسمية فما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم دليلكم
قال الشيخ ولو كان الهيولى يقتضي وجودا
عاريا عن الوضع على نحو وجود المعقولات والصورة
ايضا غير ذات وضع لنفسها لانها معقولة من حيث هي صورة لكان مولفا
من معنيين معقولين وكل جملة معقولين فهو معقول
غير ذي وضع. **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه هذا
هو الحجة الثانية على ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية واعلم ان هذا
الكلام في غاية الخبط والاضطراب وبيانه من وجوه **الاول** انه قال ولو كان
الهيولى يقتضي وجودا عاريا عن الوضع لكان كذا وكذا فيكون هذا الكلام ابطالا
لقول من يقول ان الهيولى يقتضي العراء عن الجسمية وهذا لا يقول له عاقل بل

الذي يقوله الخصم هو ان الهيولى لا يقتضي حصول الجسمية ففرق بين ان يقال
الهيولى يقتضي اللاجسمية وبين ان يقال الهيولى لا يقتضي الجسمية كما انه فرق
بين ان يقال هذه الماهية يقتضي اللاوجود وبين ان يقال انها لا يقتضي الوجود
فان الاول ممتنع والثاني ممكن فكذا ها هنا ان احدا لا يقول ان الهيولى
يقتضي كونها عارية عن الصورة بل يقولون انها لا يقتضي حصول الصورة.
والثاني وهو انه جعل الصورة الجسمية الحادثة في المادة غير ذات
وضع وهذا ايضا فاسد لان الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد في الجهات
فاي عاقل يقول ان هذا المعنى شيء مجرد عن الوضع **الثالث**
انه يقال له اخبرنا عن هيولى هل الهيولى من حيث انها هي حجم ام لا فان قال
انها حجم وله امتداد في الجهات فهذا موافقة في المعنى فانه سمى الجسم بالهيولى
وان قال الهيولى من حيث هي هي ليس بحجم البتة فنقول فاخبرنا عن الصورة
هل هي من حيث هي هي حجم ام لا فان قال نعم فقد اعترف بان الصورة الجسمية
حجمية وامتداد في الجهات فكيف قال ها هنا انها ليست ذات وضع وان
قال الصورة من حيث هي هي ليست بحجم ولا بذهاب في الجهات فنقول
فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة والهيولى لا حجمية لها في
نفسها والصورة ايضا لا حجمية لها في نفسها فيكون الجسم على قولك مجموع امرين لا حجمية
لواحد منهما وقد سلمنا ان كل مجموع مركب عن جزئين هذا شانهما فانه لا يكون
حجمانيا في نفسه فلزمك على قولك ان لا يكون الجسم حجما ولا متحيزا وذلك باطل
فظهر ان هذا الفصل مخبط جدا

المسألة الثالثة في اثبات

الصور النوعية **قال الشيخ** فاذا وجد
جسما لم يخل اما ان يكون قابلا للتقطيع والتفريق
او غير قابل فان كان قابلا فاما بعسر او بسهولة وايضا فاما ان يكون قابلا للتنقل
عن موضعه او غير قابل وجميع ذلك لصور وقوى غير
الجسمية **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه مذهب الشيخ
انه حصل في جسم النار معنى توجب الحراره واليبوسة والخفة وكذلك القول
في جميع العناصر وسمى هذه المعاني التي توجب هذه الاحوال المحسوسة بالصور
النوعيه واحتج على القول بوجود هذه الصور النوعية بان الاجسام
اما ان يكون قابلة للاشكال المختلفة او غير قابلة لها وان كانت قابلة لها فقبولها
اما ان يكون بعسر او بسهولة فالاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في هذه
الاحوال والمقتضي لهذه الاحوال ليس هو الجسمية لان الجسمية معنى واحد
والمعنى الواحد لا يكون علة للاحوال المختلفة فلا بد من معنى آخر وذلك
المعنى اما ان يكون حاصلا في ذلك الجسم او مباينا عنه والمباين اما ان يكون
جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا ومحال ان يكون ذلك لاجل
امر مباين عنه سواء كان جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا فتعين ان يكون
ذلك القوى موجوده فيه وهو المطلوب هكذا اتم هذه الحجة الا ان الشيخ حذف
هذه المقدمات مع ان الكلام لا يتم الا بها ولقائل ان يقول السوال على هذه
الحجة من وجوه **السوال الاول** لم لا يجوز ان يكون اختصاص كل واحد
من هذه الاجسام بهذه الاحوال الجسمية اما قوله الجسمية معنى واحد والمعنى

الواحد لا يوجب الاحوال المختلفة فنقول لا نسلم ان الجسمية معنى واحد وبيانه
وهو ان الجسم ما يقبل الابعاد الثلثة فالمعلوم منه عندنا كونها قابلة للابعاد
ولا يلزم من اشتراك جميع الاجسام في هذه القابلية اشتراكها في الماهيات التي
حكم عليها بهذه القابلية لما ثبت انه لا يمتنع في العقل ان يكون الماهيات المختلفة
مشتركة في اللوازم واذا كان الامر كذلك فحينئذ لم نعلم كون الاجسام متماثلة في صفاتها
ومتساوية في ذواتها فسقط كلامكم من هذا الوجه **السوال الثاني**
ان الاجسام كما انها مع اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الصفات والاعراض
فهي ايضا مختلفة في تلك الصور التي زعمتم انها هي المبادي لهذه الاعراض فيجب
ان يكون اختصاصها بتلك الصور لصور اخرى ولزم اما الدور او التسلسل
والكل محال وان قلتم بان الصورة السابقة اعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة
فلم لم تقولوا ان العرض السابق اعد المادة لقبول العرض اللاحق وعلى هذا التقدير
فلا حاجة الى اثبات هذه الصور **السوال الثالث** هب انه ثبت
لكم ان هذه الاعراض المحسوسة معللة بمعاني غير محسوسة حالة في هذه المادة
الا ان تلك المعاني لا يكون صورا الا اذا كانت مقومة لموادها فما الدليل على
انها مقومة لموادها فانكم ما اثبتوا هذا المعنى لاثبات كونها صورا ثم نقول
القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم لانه اما ان يقال حصل في النار
صورة واحدة وتلك الصورة هي الموجبة لما فيها من الحرارة واليبس والخفة والاين
والشكل او يقال حصل بحسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسة صورة على حدة
والاول باطل على قولهم لان مذهبهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

والثاني ايضا باطل لان زعمهم ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا في درجة واحدة ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه

الفصل الثالث في اثبات القوى

قال الشيخ

كل جسم يصدر عنه فعل دائما في العادة المحسوسة فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لقوة فيه او لسبب من خارج ولا يجوز ان يكون لجسميته لان الاجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها وتتساوى في جسميتها ولا يجوز ان يكون ذلك لسبب من خارج لان اختصاص الجسم المعين بقبول الاثر المعين عن ذلك المباين اما ان يكون اتفاقا او يكون لان ذلك الجسم اختص بخاصية لاجلها صار اولى بقبول ذلك الاثر من ذلك المباين والاول باطل لان الاتفاقيات لا تكون دائما ولا اكثريا وكلامنا في الدائم والاكثري فبقي القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الاثر عن ذلك المباين لاجل خاصة في ذلك الجسم وتلك الخاصة معنى غير الجسمية وهي المبدا القريب لحصول ذلك الاثر فقد عاد الامر الى ما ذكرناه من ان تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الاجسام المخصوصة لمبادي موجودة فيها **وهذه المبادي هي التي سميناها بالقوى**

التفسير

قال مولانا رضي الله عنه فيه مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان عبارة الكتاب في هذا الفصل كانت طويلة مخبطة فالتقطنا منها ما هو المقصود وهو هذا الذي كتبناه وهو ظاهر معلوم وصفة الدعوى ان نقال كل جسم يصدر عنه فعلا لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فذاك لقوة موجودة فيه ودليله ما لخصناه وعليه سوالات

السوال الاول لا نسلم ان الاجسام متساوية في الجسمية وقد سبق تقرير هذا الكلام

السوال الثاني ان التقسيم المذكور غير منحصر وذلك لان مذهبكم ان الجسمية حالة في محل هو هيولاها اذا عرفت هذا فنقول التقسيم الصحيح ان يقال مبدا هذه الاثار اما الجسمية او ما يكون حالا فيها او ما يكون محلا لها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وانتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية والذي يدل على ان هذا التقسيم واجب الذكر وذلك لان الفلاسفة قالوا ان كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينة ولا يقبل الخرق والالتيام والنمو والانهدام فقيل لهم لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الاعراض المعينة كان ذلك اما لجسميته او لصفة حالة في جسميته او لاجل الهيولى لا يجوز ان يكون لجسميته لان الجسمية معنى واحد وهذه الاحوال غير عامة في الاجسام ولا يجوز ان يكون لصفة قايمة به لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم في كيفية وجوبها ولزم التسلسل وان كانت جايزة الزوال امتنع ان يكون الصفة الجايزة الزوال علة لحصول امر ممتنع الزوال ولما بطلت الاقسام باسرها ثبت ان القول بوجوب اتصاف كل فلك بقدره المعين ووضعه المعين باطل فقيل هذا قال الفلاسفة لم لا يجوز ان يقال ان هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى ساير الافلاك ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين فيحصل من جسمية ذلك الفلك ومن مقداره المعين وشكله المعين لوازمه بهذا الطريق واذا عرف هذا فنقول لم لا يلزم من كون الفلك

عن قابل للاشكال المعينة اسباب صور نوعية فيه لاحتمال ان يكون ذلك الحكم
انما ثبت لاجل تلك الهيولى المخصوصة وايضا فيحتمل ان يكون حر النار بسببها
لاجل هيولاها المخصوصة فان بالواهيولى جميع العناصر واحدة وذلك يمنع
من ان يكون كما قلتم معللة بهيولاها فيقول القول بان هيولاها واحدة
بناء على ان الكون والفساد جائز عليها ودلايلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة
على ما سنذكر ذلك في ساير الكتب **السؤال الثالث** ان نقول لم لا يجوز ان الاجسام
بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الاعراض فكذلك مختلفة في الصور
التي هي مبادي لهذه الاعراض فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور اخرى ويلزم التسلسل
وقد سبق تقرير هذا الكلام **السؤال الرابع** لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب
تخصيص الفاعل المختار قوله ان هذا يكون اتفاقيا والاتفاقي لا يكون دايما ولا
اكثريا قلنا ان كان مرادكم من هذا الاتفاقي هو انه تعالى خصص بعض هذه الاجسام
بصفات مخصوصة لا لموجب فلم قلتم بان ذلك محال وعند هذا لابد وان يرجعوا
الى كلامهم المشهور الذي يعولون عليها في مسئلة حدوث العالم ومباحث تلك
المسئلة قد استقصيناها في الكتب الطويلة **السؤال الخامس** هب انا سلمنا
لكم وجود هذه القوى لكن لم لا يجوز ان يقال واجب الوجود فاعل لذاته وانما
خصص فيضه العام بسبب خصوص القوابل وهذه القوى الجسمانية تكون معدات
ومخصصات فاما المؤثر الحقيقي والموجد الحقيقي فليس الا واجب الوجود وعلى
هذا التقدير لا يكون شيء من القوى الجسمانية مؤثرة قال مولانا رضي الله
عنه واظن ان مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك **المسئلة الثانية**

في تفسير القوة اعلم ان الشيخ لما بين ان هذه الاجسام انما يصدر
عنها الافعال المخصوصة لمبادي فيها غير الجسمية قال وهي القوى فان
هذا معنى اسم القوى واعلم انه قال في ساير كتبه القوة مبدا التغير من آخر
في آخر من حيث انه آخر والمراد من هذا الكلام ان مذهبه ان الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا فالمؤثر شيء والقابل شيء آخر فلهذا السبب قال القوة مبدا التغير
من آخر في آخر واما قوله من حيث انه آخر فهو جواب عن سؤال يذكر فيقال ان
الطبيب يعالج نفسه فاجاب عنه بانه يعالج نفسه ويقبل العلاج ببدنه فلا
وان كان شيئا واحدا الا ان المعالج منه احد جزءيه والقابل للعلاج هو الجزء
الثاني فزال السؤال ولقايل ان يقول التغير انما يصدق حيث حصل ذلك
الشيء بعد العدم وليس من شرط القوة المؤثرة ان يكون كذلك الا ترى ان المقدار
المعين لكل فلك والوضع المعين لكل فلك مقتضى طبايعها النوعية فسلك
الطبيعة قوة اوجبت هذه الآثار مع ان هذه الآثار ليس من جنس التغيرات
لانها باقية دايمة ازلا وابدا عندهم من غير تغير ولا تبدل **المسئلة الثالثة**
في اقامة الحجة على اثبات الطبيعة قال الشيخ
ولان كل جسم يختص كما قلنا باين وكيف وساير
ذلك وبالجملة بحركة وسكون فلذلك الذي له لاجل
قوة هي مبدا التحريك الى تلك الحالة وهذا اسم
الطبيعة **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه انه ذكر في اول

والشكل المعين لكل فلك

الطبيعيات ان الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما هي فيه وسكونه بالذات
وهذا المعنى كان في ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم اما هاهنا فلما اقام الدلالة
على ان كل اثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فانه يجب
ان يكون ذلك القوة موجودة فيه فحينئذ يلزم منه ان يكون هذه الاجسام ساكنة في احيازها
الطبيعية متحركة في احيازها الغريبة لابد وان يكون لقوى موجودة فيها فصار ذلك الذي
ذكره في اول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة مبرهنا هاهنا بالحجة ..

المسئلة الرابعة في اثبات ان لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ ولان كل مبدا حركة لا يخلو اما ان يتوجه نحو شيء محدود او يتوجه نحو دون محيطه او يتوجه لا الى غاية على الاستقامة والمتوجه نحو شيء محدود اما
بالطبع او بالارادة او بالقسر والقسر ينتهي الى ارادة او طبع وكل ما ينتهي اليه مطلوب
طبع المحرك وارادته او طبع القاسر او ارادته وكل ذلك لشيء هو كمال لذلك المريد
او المطبوع وخروج الى الفعل في مقوله يصير عند حصولها واحد المعدوم اما
الطبيعي فكمال طبيعي واما الارادي فكمال ارادي مظنون او بالحقيقة وكل حركة
نحو دون فانها اذا نسبت الى مبداها الاول كانت لكمال ما هو خير حقيقي او
مظنون وكذلك الحافظ واما القسم الثالث فمحال لان الارادة لا
تحرك الا نحو غرض مفروض والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة وذلك
لانها ان تحرك الى اي كيف اتفق مما ليس متميزا عما عداه من غيره لم يكن
بان تحرك نحو كيفية اولى بان لا تتحرك فاذن كل

حركة نحو غاية **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه اعلم
ان كل حركة فهي طبيعية او ارادية او قسرية وطريق الحصر ان يقال كل حركة فلابد
لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون قوة موجودة في ذلك المتحرك او شيئا مباينا عنه فان
كان الاول فاما ان يكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار وهي الطبيعة
او بالاختيار وهي الارادة واما المؤثر المباين فهو القسر فثبت ان كل حركة فهي
اما طبيعية او ارادية او قسرية وايضا كل حركة فهي اما مستقيمة او مستديرة اذا عرفت
هاتين المقدمتين فنقول كل حركة فلابد لها من مطلوب معين اما الحركة المستقيمة
فلانها ان كانت طبيعية فلابد وان يكون متوجها الى غاية معينة اذ لو لم يكن كذلك
لكان كونها متوجهة الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وان كانت
ارادية فلابد وان يكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ارجح عند ذلك المريد
من الحركة الى الجانب الآخر اذ لو لم يكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه
الجهة دون سائر الجهات رجحانا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال
اما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرنا في المستقيمة بعينها سواء فرضت طبيعية
او قسرية او ارادية **ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب** اما
قوله ولان كل مبدا حركة لا يخلو الى آخره فاعلم ان كل قوة محركة فهي اما
ان يحرك حركة مستقيمة او مستديرة فان كان الاول فاما ان يحرك حركة مستقيمة
الى غاية معينة او لا الى غاية معينة فالاقسام ثلثة **احدها** القوة التي
تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة **وثانيها** القوة التي تحرك حركة مستديرة
وثالثها القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة فهذا

هو تفسير قوله كل مبدا حركة فاما ان يتوجه بها نحو شي محدود او يتوجه نحو دور

يحفظه او يتوجه لا الى غاية على الاستقامة ثم انه لما ذكر هذه الاقسام الثلثة اراد

ان يشرح احوال كل واحد من هذه الاقسام فبدا بالقسم الاول وهو الذي

يحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة ‌فبين ان القوة التي هذا شانها اما ان تكون

طبعا او ارادة او قسرا وقد ذكرنا وجه الحصر فيه ثم قال والقسر ينتهي الى ارادة

او طبع ولا بد كما قال والا لزم استناد كل قسر الى قسر آخر اما على سبيل التسلسل

او الدور وهما باطلان ثم بين ان ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة

الصادرة عن الطبع او الارادة او القسر يجب ان يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة

المحركة ولا بد كما قال لان تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين

يكون كمالا لذلك المحرك وبين ذلك بان قال الوصول الى ذلك

الحد يقتضي خروج امر من القوة الى الفعل وانتقال امر من العدم الى الوجود وكل

ما كان كذلك فانه يكون كمالا ولما ذكر ذلك قال اما الطبعي فكمال طبعي

واما الارادي فكمال ارادي مظنون او بالحقيقة وهو ظاهر وانما قال

مظنون او بالحقيقة وذلك لان الحيوان ما لم يعتقد في امر من الامور ان وجوده خير

من عدمه فانه لا يقصد تكوينه ثم ان ذلك الاعتقاد ان كان مطابقا كان ذلك

الشي خيرا حقيقيا وان كان غير مطابق كان ذلك خيرا مظنونا ولما تكلم في

الحركة المستقيمة شرع بعده في الحركة الدورية فقال وكل حركة نحو دور

فانها اذا نسبت الى مبداها الاول كانت كمالا ما سواء كان خيرا حقيقيا او

مظنونا وكذلك الحافظ وهذا ظاهر ثم قال واما القسم الثالث

فمحال لان الارادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة

وهذا اعادة الدعوى ثم احتج عليه بان قال انها ان تحركت الى اي كيف اتفق لم يكن

بان تتحرك نحو كيفية اولى بان لا تتحرك او بان تتحرك نحو كيفية اخرى ولما كان ذلك

باطلا ثبت انه لا بد لكل حركة من غاية معينة قال الشيخ العبث

حركة نحو غاية للمحرك الارادي القريب ليس غاية

لمحرك فكري يعقل فان الذي يعبث يتحمل عرضا للعبث مشتاق

اليه من حيث التخيل واما اذا قيل للعبث انه ليس لغرض فمعناه انه ليس لغرض

عقلي والعابث بيده محركه القريب هو محرك عضل اليد ويحرك الى غاية

ما تسكن القوة عندها تقف والى غاية ما اخرى للتخيل المستعمل للشوق

وليس لغاية عقلية التفسير قال مولانا رضي الله عنه

لما بين بالدليل ان كل فاعل فلا بد له في فعله من غرض وغاية اورد على

نفسه سؤالا فقال هذا اشكل بالعابث فانه فعل اختياري وليس له فيه

غاية وغرض والجواب عنه انا بينا ان الفعل الاختياري مبداه القريب القوة

الموجودة في العضلات المحركة للاعضاء وقبلها القوة الشوقية وهي الرغبة في

جذب النافع وفي دفع الضار وقبل هذه القوة الشوقية تصور ان ذلك الفعل

نافع او ضار اما تصورا حاصلا على سبيل الفكر العقلي او حاصلا على سبيل التخيل

الحيواني الاتفاقي فهذه المراتب الثلثة لا بد منها وقد شرحناها فيما تقدم اذا

عرفت هذا فنقول الحركة الواقعة على سبيل العبث فاعلها القريب هو

القوة الموجودة في العضلة ولا شك ان تلك القوة تقتضي حصول تلك الحركة

الى حد ما معين فغاية القوة المحركة اتصال الجسم الى ذلك الحد المعين فقد حصلت
الغاية بالنسبة الى القوة المحركة **واما المرتبة الثانية** وهي القوة الشوقية
فما لم يحصل هذه الارادة وهذا الشوق الى احداث تلك الحركة الواقعة
على سبيل العبث فان تلك الحركة لا توجد فغاية هذا الشوق المعين والارادة
المعينة اتصال ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين **واما المرتبة الثالثة**
وهي المبدأ الابعد وهي اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او ضار فهذا ايضا
لا بد منه وقد عرفت ان هذا الاعتقاد تارة يكون فكريا عقليا واخرى يكون
تخيليا ومبدأ الفعل العبثي في اكثر الامر هو هذا الاعتقاد التخيلي لا الاعتقاد
الفكري فيكون حصول هذا الفعل العبثي الى الحد المعين غاية للاعتقاد
التخيلي لا الاعتقاد الفكري فثبت بما ذكرنا ان الفعل العبثي لم يحصل
ايضا الا لغاية معينة **قال الشيخ** موجبات الاشواق
التخيلية غير مضبوطة في الامور الجزئية ولا ايضا صحيحة
الارتسام في الذكر حتى اذا رجع التخيل والذكر صادف عرض ما فعله
وداعية اليه ثابتا من اسباب تلك العادة فان المعتاد يشتهي اذا سنح للخيال
ادنى مذكر من مناسبة او مقابلة وبالجملة شيء ذي نسبة واذا كان العقل منصرفا
عن ضبط ذلك الى امور اخرى حسية او فكرية واخلص التخيل فما من ذلك
احوالات تعدل على الذهن مصادفة السبب
فيه وكانت نسبة ذلك الى العبث اشد
التفسير قال مولانا رضي الله عنه قد ذكرنا ان هذا الفعل العبثي

مبدأه القريب هو القوة الموجودة في العضلات ولا شك ان هذا المبدأ حاصل
واما المرتبة الثانية وهي الارادة والشوق الى الفعل فلقائل
ان يقول لا نسلم ان هذه الارادة حاصلة وما **الدليل** على ان الفعل
العبثي قد حصل فيه هذا الشوق والارادة **فنقول** ان هذا الشوق
والارادة حاصل في الفعل العبثي فان الانسان يعلم بالضرورة انه ما لم يحصل
في قلبه داعية وميل الى تحريك اليد بذلك العبث فانه لا يحصل تلك الحركة
واما المرتبة الثالثة وهي اعتقاد ان ايجاد ذلك الفعل اولى من تركه
فهذا ايضا حاصل وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التي هي الشوق
الا ان هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال وموجباتها امور غير
مضبوطة الا ان الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها في الذهن كثيرا فلهذا
المعنى **قال** في الاشارات حصر ذلك التصور شيء والعلم بذلك الحصول
شيء آخر وبقاء اثر ذلك الحضور في الذكر شيء ثالث ولا يلزم انكار المرتبة الاولى
لفقدان المرتبتين الاخريين ثم ذكر ان من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك
الشوق الاعتياد فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكلما تذكر اشتهاه ومن جملة الاسباب
ان العقل ربما كان مشتغلا بمهم من المهمات فحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة
وحينئذ تطالع القوة المتخيلة سائر الصور المخزونة في خزانة الخيال فيحصل حينئذ
اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او لذيذ فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفعل العبثي
لا ينفك عن غاية وغرض **الفصل الرابع في احكام**
العلل والمعلول وفيه مسائل المسألة الاولى

في حدّ السبب **قال الشيخ** السبب هو
كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير ان يكون
وجود ذلك الشيء داخلا في وجوده او متحققا
به وجوده **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه المراد منه
انه اذا تعلق وجود شيء بشيء آخر ولم يكن وجود الشيء الاول جزءا من وجود الثاني
ولا سببا لوجود ذلك الثاني فان ذلك الثاني يكون سببا لذلك الاول وحاصل
الكلام يرجع الى انه اذا كان شيء علة لمعلول فانه يجب ان لا يكون ذلك المعلول جزءا
من ماهية تلك العلة ولا سببا لوجود تلك العلة والا لزم الدور وقال في كتاب
الحدود العلة كل ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل
ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل واعلم انه ايضا اشارة
الى بيان ان الدور غير جائز في العلل قال مولانا رضي الله عنه هذا
القول الذي ذكره في هذا الكتاب فاسد وذلك لان حاصله راجع الى امتناع
تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر الا ان هذا حكم من احكام العلل وانما يصار
اليها بعد معرفة ماهية العلة فكيف يجعل جزءا لتعريف العلة واذا ثبت هذا
وجب اسقاطه وحينئذ يبقى مجرد قوله السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشيء الا
ان هذا القدر ايضا مختل لان لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين امور كثيرة
ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله في التعريفات واما التعريف
المذكور في الحدود فانه يجب ان يسقط عنه امتناع الدور وحينئذ يبقى مجرد

العلة كل ذات وجود ذات اخرى منه وحينئذ حاصل الكلام انه ابدل لفظة العلة
بلفظة من وهذا باطل من وجهين **الاول** ان ابدال لفظة بلفظة ليس من
باب التعريفات الحقيقية **الثاني** ان لفظة من مشتركة بين ابتداء الغاية وبين
التبعيض وبين التبيين على ما هو مذكور في النحو ولا يمكن حمله في هذا الموضع الا على
ابتداء الغاية ثم ان ابتداء الغاية اقسام كثيرة كالابتداء من الزمان ومن المكان ومن القابل
ومن المؤثر ولا شك ان المراد هاهنا ليس الا الابتداء من المؤثر فيصير هذا التعريف
ابدالا للفظة الموضوعة لمعنى معين بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة ومعلوم
ان ذلك باطل والاقرب عندي ان يقال قد سمعت ان هاهنا
علة صورية وهي جزء للشيء الذي يجب حصول الشيء عند حصوله
وعلة مادية وهي الجزء الذي به يحصل امكان الشيء **وعلة فاعلية**
وهي التي تؤثر في وجود الشيء **وعلة غائية** وهي التي لاجلها
الشيء والقدر المشترك بينها انه الذي يحتاج اليه الشيء واعلم ان حاجة
الشيء الى غيره قد تكون في ماهيته وهي كاحتياج الشيء الى جزئه الصوري وجزئه
المادي وقد يحتاج الى الشيء في وجوده فقط وهو السبب الفاعلي والغائي
والقدر المشترك بين الكل هو قولنا انه محتاج اليه فان قيل فالشرط ايضا
محتاج اليه قلنا الشرط في الحقيقة عبارة عن جزء العلة ونحن في هذا الموضع
لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة **المسئلة الثانية**
في حصر الاسباب في الاربعة المذكورة
قال الشيخ فمنه سبب معد ومنه سبب

موجب فاذن كل سبب شرط والشرط اما ان
يكون موجبا او غير موجب والذي ليس بموجب فهو اما ان يكون قابلا
للوجود او لا يكون قابلا فان لم يكن قابلا للوجود ولم يكن جزء شرط لوجوب
الوجود فلا حاجة اليه التفسير قال مولانا
رضي الله عنه هذا الفصل كالمدلس على هذا الكتاب ويبعد ان يكون كلام الشيخ
وبالجملة فليطلب تفسيره من غيري قال الشيخ كل سبب
اما ان يكون جزءا مما هو سببه او لا يكون فان كان
جزءا فاما ان يكون جزءا وجوده بانفراده يعطي الفعل بما هو جزء او يكون
جزءا وجوده بانفراده يعطيه القوة والذي يعطيه القوة اي يكون به الشيء بالقوة
وفيه قوة الشيء هو مادته وهيولاه والاخر الموجب له فهو من الاسباب الموجبة
ويسمى صورة والذي ليس بجزء منه فاما ان يكون نسبته لقوام ذلك الاخر بمباينته
ذاته او لمواصلة ذاته والذي هو بمواصلته ذاته يسمى موضوعا والذي بمباينة
ذاته فاما ان يفيد وجود ذلك المباين بان يكون لاجله وهو الغاية او لا يكون
كذلك وهو الفاعل فالاسباب اذن خمسة مادة وموضوع وصورة وفاعل
وغاية لكن المادة والموضوع يشتركان في ان كل واحد منهما فيه قوة وجود
الشيء وان افترقا في ان احدهما جزء والاخر ليس بجزء فيجب ان يوجد الشيء واحد
وهو الذي فيه الوجود فيكون الاسباب اذن اربعة ما فيه وما به وما
منه وما له التفسير قال مولانا رضي الله عنه اني قد حذفت
بعض الفاظ هذا الفصل ومع ذلك فهذا الذي كتبته فهو طويل وحاصل

الكلام ان السبب الذي يحتاج الشيء اليه اما جزء ماهيته او لا يكون فان كان الاول
فاما ان يكون هو الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة وهو المادة او به بالفعل وهو الصورة
وان كان الثاني فاما ان يكون به الشيء وهو الفاعل او لاجله الشيء وهو الغاية
فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان الحق ان العلة الغائية قسم من اقسام
العلة الفاعلية وذلك لان قدرة الانسان وسائر الحيوانات قدرة على
الضدين فانه يمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركة الى هذه الجهة والى تلك
الجهة فقدرته صالحة لجميع هذه الامور فقبل انضياف القصد المخصص
والشرف المرجح اليها يمتنع صدور فعل معين عنها والا لزم الرجحان لا لمرجح وهو
محال فاذا انضاف القصد الخاص الى تلك القدرة فحينئذ تصير تلك القدرة
مبدأ لذلك الفعل المعين اذا عرفت هذا فنقول تلك القدرة قبل
انضياف ذلك القصد اليها كان مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد انضياف
ذلك القصد اليها صارت مبدأ لذلك الفعل المعين فهذا القصد المعين
علة فاعلية لحصول تلك المبدئية المعينة فثبت ان العلة الغائية قسم من اقسام
العلة الفاعلية المسئلة الثالثة في بيان ان تاثير الفاعل ليس
الا في وجود الفعل قال الشيخ السبب
الفاعلي لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو
حادث من كل جهة لان الحادث له وجود بعد ان لم يكن وكونه بعد ما لم
يكن ليس بفعل فاعل انما ذلك الوجود هو المتعلق لغيره ولكن
له من نفسه انه لم يكن التفسير قال مولانا رضي الله

عنه الاثر اذا احدث بعد ان لم يكن فله امور ثلثه احدها الوجود الحاصله
في الحال و الثاني العدم السابق و الثالث كون هذا الوجود مسبوقا بذلك
العدم اذا عرفت هذا فنقول الفاعل لا تاثير له في العدم السابق لان ذلك
العدم نفي محض و سلب صرف و الاثر الواقع بالفاعل امر ثابت فالقول بان
هذا الاثر الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال و ايضا الفاعل
لا تاثير له في كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم لان هذا الوجود متى حصل
فانه يجب بذاته ان يكون مسبوقا بالعدم و ما بالذات لا يكون بالغير و لما بطل هذان
القسمان ثبت انه لا تاثير للفاعل الا في الوجود فقط هذا هو القدر المذكور
في الكتاب و المقصود منه ان دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون
الفعل فعلا و كون الفاعل فاعلا و ذلك لانه لما ثبت انه لا تاثير للفاعل البته
الا في اعطا الوجود لما يكون في ذاته ممكن الوجود فهذا الحال لا يختلف بان يحصل
كون ذلك الفعل دايما او متجددا فوجب ان لا يمنع دوام الفعل بدوام
فاعله

المسلة الرابعه في بيان ان العله الموجبه لا بد و ان يكون موجوده حال وجود المعلول

قال الشيخ اذا كان الوجود متعلقا بالغير فيستحيل
ان يكون وجوده عن علة ليست فعلل الوجود يكون مع الوجود
على ترتيب بعضي لا محاله كما علمت نهايه عند الاسباب الاول

التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذه المسله اشرف مسايل
باب العلة و المعلول و عليها مدار البرهان المذكور في اثبات واجب الوجود

و بيانه [illegible] ان يكون المتاخر بالزمان معلولا لما هو متقدم بالزمان فحينيذ
يمكن ان يقال علة وجود هذه الممكنات الحاصله في الحال امور سابقة عليها و علة
تلك الاشيا امور اخرى سابقه عليها و على هذا الترتيب لا الى اول و حينيذ ينسد
باب اثبات واجب الوجود لان القول بحوادث لا اول لها لما كان حقا عند
الفلاسفه فلعل المقتضى لكل حادث حادث آخر قبله لا الى اول و على هذا
التقدير فلا حاجه الى اثبات واجب الوجود **واما المتكلمون**
فلما كان القول بحوادث لا اول لها باطلا عندهم لا جرم تخلصوا عن هذا السوال
و قالوا لا بد من انتها الحوادث الى الحادث الاول فذلك الحادث الاول لا بد
له من فاعل قديم و اما الفلاسفة فلما تعذر عليهم دفع هذا السوال بهذا
الطريق ذكروا طريقا آخر فقالوا العله الموجبه يجب ان يكون موجوده مع المعلول
في الزمان فلو تسلسلت العلل و المعلولات الى غير النهاية لزم كونها باسرها
موجوده دفعة واحدة و ذلك محال عندنا انما المجوز عندنا كون كل واحد من
الحوادث مسبوقا بغيره سبقا زمانيا الى اول فثبت ان الفلاسفه لا يمكنهم اثبات
واجب الوجود الا بالبنا على هذا الاصل فنقول الذي يدل على
صحة هذا الاصل ما ذكره الشيخ وهو انه اذا كان وجود هذا الاثر متعلقا بذلك
المؤثر فمن الممتنع ان يحصل وجود هذا الاثر مع ان تلك العلة ليست موجودة
فان قال قايل لم لا يجوز ان يقال وجود هذا الاثر متعلق بوجود ذلك المؤثر
في الحال بل عندنا انه متعلق بوجود ذلك المؤثر في الماضي فان ادعيتم انه ليس
الامر كذلك فهذا دعوى عين المتنازع فنقول يجب علينا بيان هذه الحجه

يجب سقط عنه هذا السوال وتقريره ان يقول تاثير الموثر في وجود الاثر اما حال وجوده فان كان الاول وجب ان يكون موجودا حال وجود الاثر لان كونه موثرا في الحال مع انه لا حصول له في الحال محال وان كان الثاني فحينئذ يصدق في الزمان الحاصل انه حصل التاثير ويصدق فيه انه لم يحصل الاثر فحينئذ يلزم ان يقال انه حصل التاثير مع عدم الاثر وهذا محال لوجوه:

الاول انه لو كان الامر كذلك لكان التاثير معاندا للاثر فحينئذ يكون التاثير في ذلك الاثر زائد عليه ولزم التسلسل **والثاني** انه اذا كان حصول التاثير متقدما بالزمان على حصول الاثر كان حصول التاثير الثاني في ذلك التاثير الاول متقدما عليه ايضا بالزمان فلما كانت مراتب هذه التاثيرات غير متناهية لزم ان يكون كل موثر متقدما على اثره بازمنة غير متناهية وهو محال **والثالث** ان التاثير نسبة بين وجود الموثر وبين وجود الاثر وحصول النسبة مشروط بحصول كلي المنتسبين فالقول بحصول هذه النسبة مع عدم احد المنتسبين يكون باطلا **والرابع** ان الاثر قبل زمان وجوده معدوم فيكون العدم الاصلي الازلي باقيا كما كان ومتى كان الامر كذلك كان ذلك الزمان مساويا لسائر الازمنة التي كان العدم الاصلي حاصلا فيها وكما امتنع حصول التاثير في سائر الازمنة المتقدمة فكذا في هذا الزمان فيثبت بهذا البرهان الظاهر ان العلة الموجبة لابد وان يكون موجودة مع المعلول اذا ثبت هذا الاصل فنقول لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكان ذلك المجموع موجودا دفعة واحدة الا ان ذلك محال لانا بينا بدليل التطبيق ان كل

جملة لها ترتيب [illegible] الطبع كالعلل او في الوضع كالابعاد فدخول ما لا نهاية له فيه محال وهو المراد من قول الشيخ في هذا الفصل ان هذا الترتيب يفضي لا محالة نهاية عند الاسباب الاول كما علمت تفصيله كما علمت اشارة الى دليل التطبيق والله اعلم

الفصل الخامس في الوجود وبيان انقسامه الى الجوهر والعرض

وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في ان قول الموجود على ما تحته بالتشكيك **قال الشيخ** الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده لا في موضوع وعلى الذي وجوده في موضوع **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة بشرط ان يكون حصول ذلك المعنى في بعض تلك الجزئيات اولى من حصوله في البعض فاذا قلنا ان لفظ الموجود كذلك وجب علينا بيان امرين احدهما ان المفهوم من كون الشيء موجودا مفهوم واحد في جميع الموجودات والثاني ان ذلك المفهوم بالجوهر اولى منه بالعرض **اما المطلوب الاول** فاعلم ان من الناس من قال لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك اللفظي فقط وليس هاهنا مفهوم مشترك واتفق الحكما على ان لفظ الموجود يفيد معنى واحدا في جميع اقسام الموجودات ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان بديهة العقل حاكمة بان مقابل السلب شيء واحد وهو الايجاب فلو لم يكن الايجاب

الموجود خ

مفهوم واحد لما كان الامر كذلك **الحجة الثانية** ان الوجود مورد
التقسيم الى الواجب والممكن وكل ما كان موردا للتقسيم الى قسمين فانه مشترك
بينهما فالوجود امر مشترك بين الواجب والممكن **الحجة الثالثة**
المفهوم من الوجود امر باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا او ممكنا وكل ما كان
باقيا مع تغير قسمين فهو مشترك بينهما فيه والموجود مشترك بين الواجب والممكن
الحجة الرابعة الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه يعم جميع الوجودات
ولو لم يكن الوجود مفهوما واحدا لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الوجودات
الحجة الخامسة كما ان البديهة حاكمة بان المعقول من الجوهرية والعرضية
والجسمية والسوادية والبياضية مفهوم واحد فكذلك حاكمة بان المعقول من
الموجودية مفهوم واحد فان جاز تكذيب البديهة في هذا الحكم فليجز تكذيبها
في الحكم الاول **الحجة السادسة** لو ان انسانا انشأ قصيدة وجعل
لفظا مسمى كافية لابيات كثيرة بحسب معان مختلفة لم يقل احد بان هذه
القافية مكررة وذلك يدل على ان الفطرة السليمة شاهدة بان المفهوم من الموجود
امر واحد في الكل **الحجة السابعة** لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة
واحدة بل يفيد فوائد مختلفة لكنا اذا قلنا السواد موجود وجب ان يبقى الشك
في انه موجود باي المعاني ولما لم يقع هذا الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجودا
امر واحد **فان قالوا** انما لم يقع الشك فيه لان المراد من كونه موجودا نفس
كونه سوادا فنقول هذا باطل اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد وبقولنا
موجود امرا واحدا لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود الذي هو تصديق

وبين قولنا السواد السواد الذي هو تصور وحينئذ يلزم ان لا يبقى فرق بين التصديق
وبين التصور وهذا فاسد **واما المطلوب الثاني** فهو في بيان
ان الواجب لذاته اولى بالموجودية من الممكن لذاته والجوهر اولى بالموجودية
من العرض والمراد من الاول كثرة اللوازم والآثار واذا عرفت ان المراد من
الاول ذلك عرفت بالضرورة ان الواجب لذاته اولى بالوجود من الممكن
والجوهر من العرض **المسألة الثانية** **في تحقيق الكلام**
في قولنا الجوهر موجود لا في موضوع **قال الشيخ**
قولنا موجود لا في موضوع يفهم منه معنيان
احدهما ان يكون وجود حاصل وذلك
الوجود لا في موضوع والآخر ان يكون معناه الشيء الذي وجوده ليس في موضوع
والفرق بين المعنيين انك تدري ان الانسان هو الذي وجوده ان يكون
لا في موضوع ولست تدري انه لا محالة موجود لا في موضوع فانك قد تحكم
بهذا الحكم على الشيء الذي يجوز ان يكون معدوما وكون الشيء موجودا لا في
موضوع بالمعنى الاول امر لازم لوجود الشيء لا يدخل في ماهية الشيء وهو مما
قد يبحث عنه فانه ليس ههنا معنى الا الوجود الذي ليس بنفسه ماهية لشيء
من الموجودات التي عددناها وقد تدل عليه انه ليس في موضوع فاذن هذا المعنى
لا يكون جنسا للشيء وذلك لانه ان كان شيء ماهيته انه موجود ثم ذلك الموجود
ليس في موضوع فلا يسأل ولا سائر الاشياء التي ليس وجودها ماهياتها فلا يكون
جنسا له ولغيره **اما المعنى الثاني** وهو الذي معناه شيء ماهيته اذا وجد هذا النحو من

الوجود فهو مقولة الجوهر ولا يمكن ان اذا
فهمت حقيقة الجوهر ان لا تحمل عليه المعنى الاول وتمكنك
ان لا تحمل عليه المعنى الاخر **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه انه في الفصل الاول من الهيات هذا الكتاب ذكر ان الجوهر هو الموجود لا في
موضوع وان العرض هو الموجود في موضوع ولو انه ذكر هذا الكلام هناك لكان
اليق واولى ثم نقول انا اذا قلنا ان الجوهر موجود لا في موضوع فهذا يحتمل امرين
احدهما ان يكون موجودا في الحال بشرط ان لا يكون في موضوع والثاني ان يكون
ماهية متى كانت موجودة كانت لا في موضوع والفرق بين المفهومين ظاهر فانك
اذا قلت المغناطيس هو الذي يكون جاذبا للحديد فان اردت به انه الذي يكون
موصوفا بالفعل بهذا الجذب فهذا باطل لان المغناطيس اذا لم يجد حديدا
فانه لا يكون جاذبا للحديد اما ان اردت به انه الذي يجذب الحديد لو وجد فهذا
صادق سواء كان جاذبا للحديد بالفعل او لم يكن كذلك اذا عرفت هذا فنقول
ليس المراد من كون الجوهر جوهرا هو المعنى الاول فالدليل عليه انا نقطع
بان الانسان جوهر مع انا قد نشك في انه هل هو موجود في الحال فثبت ان كونه
جوهرا حاصل حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه وذلك يدل على انه ليس جوهرا لاجل
انه موجود بالفعل ولقائل ان يقول السؤال على هذا الكلام من وجوه
الاول ادعى ان الشاك في وجود الانسان عالم بانه جوهر قبل دخوله في الوجود
او ادعى بان الشاك في وجود الانسان عالم بانه عند دخوله في الوجود يكون جوهرا
فان كان المراد هو الاول فهو باطل لانه لو كان جوهرا قبل دخوله في الوجود

لزم كون المعدوم جوهرا وهذا هو القول بان المعدوم شيء والشيخ لما ذكر
هذا المذهب في اول الهيات الشفا استبعده جدا وحكم على اصحاب هذا
المذهب بالجهل وقلة العقل فكيف يلتزمه في هذا المقام واما ان كان المراد
هو الثاني فذلك لا يدل على ان الوجود غير معتبر في الجوهرية لانه يرجع
حاصله الى ان الذي اشك في وجوده في الحال اعلم انه اذا وجد فانه حال وجوده
يكون جوهرا وهذا القدر لا يقدح في قول من يقول ان كونه موجودا معتبر في كونه
جوهرا الا ان كونه موجودا وكونه جوهرا امران يتغايران في الزمان الثاني فعند حصول
احدهما يكون الاخر ايضا حاصلا وذلك لا يقتضي كون احدهما خارجا عن ماهية الاخر او
داخلا **السؤال الثاني** ان الوجه الذي ذكره ان دل على ان
الموجود لا في موضوع بالتفسير الاول لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته فها هنا ايضا
كلام يدل على ان الموجود لا في موضوع بالتفسير الثاني لا يمكن ايضا ان
يكون جنسا لما تحته **فالحجة الاولى** ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا
لما تحته لكان امتياز كل واحد من انواعه عن الاخر بفصل وذلك الفصل
يمتنع ان يكون عرضا لامتناع كون العرض مقوما للجوهر فوجب ان يكون جوهرا فحينئذ
يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس
فيجب ان يكون امتياز الفصل عن النوع بفصل اخر ولزم التسلسل وهو محال
والحجة الثانية ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع يفيد
امورا ثلثة احدها سلب الكون في الموضوع وثانيها كون تلك الماهية مقتضية
لذلك السلب وثالثها تلك الماهية لو عرض لها ذلك الاقتضاء لا يجوز

ان يكون الطبيعة الجنسيه هي ذلك السلب لان الجنس جزء من ماهية النوع والسلب
المحض لا يكون جزءا من ماهيه النوع ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسيه هي ذلك
الاقتضا لانا قد دللنا على ان اقتضا العلة لمعلولها لا يجوز ان يكون امرا ثبوتيا يمتنع
كونه داخلا في ماهيه النوع فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع وايضا فبتقدير ان يكون هذا
الاقتضا امرا ثابتا الا انه نسبه بين ذات المؤثر والاثر فيكون خارجة عن الماهيه
فلا يكون جنسا ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الذي يحتمل جعله جنسا للماهيه
هو تلك الماهيه التي عرض لها هذا الاقتضا الا ان هذا ايضا باطل لان اقل
مراتب الجنس ان يكون مفهوما مشتركا فيه بين الانواع وهذا المعنى غير معلوم لان
الاشيا المختلفه في تمام الماهيه لا يمتنع اشتراكها في اللوازم فلا يبعد ان يقال الجوهر
المجرد له ماهية اخرى وهاتان الماهيتان وان كانتا في سلب الكون في الموضوع
بشرط الوجود مع انه لا يكون بينهما مشاركة في شي من الذاتيات اصلا واذا كان الامر
كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع بهذا التفسير لا يجوز جعله مقولا على
ما تحته قول الجنس على الانواع **والحجة الثالثه** انا قد ذكرنا في سائر كتبنا
دلايل قاطعة على ان حقيقه الله تعالى غير وجوده واذا كان الامر كذلك فهو
ماهية متى كانت في الاعيان كانت لا في موضوع تصدق على الله فلو كان
هذا المعنى جنسا لزم كون الله تعالى مركبا من الجنس والفصل وذلك محال
الحجة الرابعه لو كان الجوهر جنسا لكان العقل الاول مركبا من الجنس
والفصل فيكون الصادر الاول عن الله اكثر من واحد وذلك عندهم باطل
الحجة الخامسه كل ما صدق عليه انه جوهر فانه اما ان يكون بسيطا في ماهيته

او يكون مركبا في ماهيته فان كان بسيطا في ماهيته فذلك البسيط صدق عليه
انه جوهر ويمتنع ان يصدق عليه انه داخل تحت شي من الاجناس لان الداخل
تحت الجنس يكون مركبا والبسيط لا يكون مركبا وهذا ينتج ان الجوهر ليس بجنس واما
ان كان مركبا وجب ان يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرا لاستحالة
ان يكون الاعراض جزءا مقوما لماهيه الجوهر وحينئذ يعود الكلام الاول في كل
واحد من تلك البسائط فثبت بهذه البراهين الخمسه ان الجوهر بالتفسير الذي
ذكرناه يمتنع ان يكون جنسا لما تحته واما الفاظ الكتاب فهما طول وتكرير
معنى ظاهر **المسلة الثالثه في تحقيق الكلام في**
قولنا العرض هو الموجود في موضوع
قال الشيخ واما الوجود الذي يكون
لا شيا في موضوع فيفهم منه ايضا معنيان
واضح من احد المعنيين انه ليس جنسا وانما يشكل في المعنى الثاني
الذي هو مفهوم المعنى الاخر من الموجود لا في موضوع فنقول ان هذا المعنى
ليس جنسا للاعراض لانه ليس داخلا في ماهيتها والا لكان تصور البياض
بياضا يكون مشتملا على تصور انه في موضوع
وكذلك في الكم **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه قولنا
العرض هو الموجود في موضوع يحتمل ايضا وجهين احدهما انه الذي يكون موجودا
مع انه في موضوع والثاني انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع
فاما ان المفهوم الاول لا يصلح للجنسيه فقد تقدم القول فيه في تفسير قولنا

الجوهر هو الموجود لا في موضوع واما المفهوم الثاني فزعم الشيخ انه ايضا لا
يكون جنسا لما تحته فاستدل عليه بان قال لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته
من الكم والكيف لكان ثبوته لما تحته بينا غنيا عن الدليل لما ثبت ان اجزاء
الماهية يجب ان يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بينا لكنه ليس الامر
كذلك فانا بعد ان نعقل ماهية الكم والكيف نبقى شاكين في انه هل هو جوهر او عرض
وذلك يدل على ان العرض لا يجوز ان يكون جنسا لما تحته ولقائل ان
يقول هذه الحجة حسنة جدا الا انها تدل على ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا
لما تحته من وجهين احدهما انا قد نتصور معنى حالا في جوهر الارض يقتضي
حصول البرد واليبس والكثافة والحصول في مركز العالم مع انا بعد ذلك نبقى شاكين
في ان ذلك المعنى هل هو مقوم لمحله او متقوم بمحله وهذا المعنى صورة والصورة
عندكم جوهر وقد عقلنا حقيقة الصورة حال ما نكون شاكين في انها جوهر ام لا
فان دل كلامكم هناك على ان العرض ليس بجنس وجب ان يدل هاهنا
ايضا على ان الجوهر ليس بجنس والثاني انا نحب فنقول انا لا نعقل
من الصور ماهيتها المخصوصة بل لا نعقل منها الا انها امر مجهول من شانه ايجاب
هذه الآثار والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه لم يلزم من العلم بها العلم
بجنسها وفصلها اما نحن نعقل الالوان والمقادير بحقائقها المخصوصة
فلو كانت العرضية مقومة لها لزم ما ذكرناه فظهر الفرق واما ان
الكون في الموضوع مفهوم ثبوتي وقولنا ليس في موضوع اشارة الى سلبه
فاذا كان اقتضاء الكون في الموضوع ليس بجنس فان يكون ايضا سلب هذا المعنى

جنسا كان اولى واعلم ان هاهنا وجوه اخرى تدل على ان العرض
[ليس ج]نسا لما تحته **فالحجة الاولى** انا اذا املنا العرض ماهية متى وجدت
[كانت] في الموضوع فهاهنا امور ثلثة الحصول في الموضوع واقتضاء هذا المعنى والماهية
[التي هي] المقتضية لهذا المعنى وكل واحد من هذه الثلثة لا يصلح للجنسية على
[ما مر] في الجوهر **الحجة الثانية** العرض اما ان يكون ماهية بسيطة او مركبة
[فان ك]انت بسيطة فذلك البسيط يصدق عليه انه عرض ولا يصدق عليه
[غيره] البتة فالعرض ليس بجنس واما ان كان مركبا فاجزاؤه يجب ان تكون اعراضا
[لا]ن الجوهر يمتنع ان يكون جزءا من ماهية العرض فيكون كل واحد من تلك الاجزاء
[ايض]ا عرضا وحينئذ يعود الكلام المذكور فان قالوا لم لا يجوز ان يكون
اجزاء الاعراض جواهر قلنا لانها ان كانت باسرها جواهر كان المجموع الحاصل
منها جوهرا فلم يكن العرض لجوهر هذا خلف وان كان بعضها جوهرا والبعض
عرضا فذلك الواحد البسيط عرض وهو غير داخل في الجنس فيعود الكلام المذكور
الحجة الثالثة الاعراض الاضافية احوج الى الكون في الموضوع من الاعراض
الثبوتية الوجود مثل الكميات والكيفيات فكانت اولى بالعرضية فيكون
العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا **المسئلة الرابعة**
في بيان ان الموجود ليس جنسا لما تحته قال
الشيخ ولان الموجود لما كان اما ان يكون
مع وجود موضوعه بالطبع او بعلة ووجود ما ليس في
موضوع لا يلزم ان يكون مع وجود الشيء الذي في الموضوع ولا بعلة فالوجود لهذا

الوجود (margin)

وجود (interlinear)

مع وجود الموضوع (margin)

قبل ذلك بالذات وبالحد وهذه القبلية له من حيث الوجود وهو المعنى المشار
اليه بان فيه ههنا اشارة الى تقدم الاثنين على الثلثة فان ذلك ليس من حيث العدد
بل من حيث الوجود فيكون تقدما في المعنى المفهوم من العدد فلا يكون الوجود [illegible]
التفسير قال مولانا رضي الله عنه لما بين في الفصل السابق ان العرض
ليس جنسا لما تحته بين في هذا الفصل ان الوجود ليس جنسا لما تحته واستدل
عليه بان الموجود واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم
والتاخر وكل ما كان واقعا على ما تحته على هذا الوجه لم يكن جنسا له اما بيان
الصغرى فلان الوجود للشيء الذي يكون في موضوع اما ان يكون مع وجود
موضوعه بالطبع او بعده واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود الشيء
الذي في الموضوع ولا بعده وهذا يدل على ان الوجود لما ليس في موضوع فثبت
ان الموجود مقول على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر
واما بيان الكبرى وهو ان كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا وذلك
لان الجنس جزء الماهية وحصول التفاوت في جزء الماهية محال فان قال قايل
اليس ان العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزايد والجزء مقدم على الكل فلم
ان يكون العدد الناقص متقدما بالطبع على العدد الزايد فيكون قول العدد عليهما
بالتشكيك فوجب ان لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس قلنا
العدد الناقص متقدم على العدد الزايد في كونه موجودا لا في كونه عددا فمفهوم
العدد مقول على ما تحته بالسوية والتشكيك انما وقع في الوجود وهو خارج عن الماهية
قال مولانا خاتم المحققين والمجتهدين رضي الله عنه ههنا دلايل اخرى